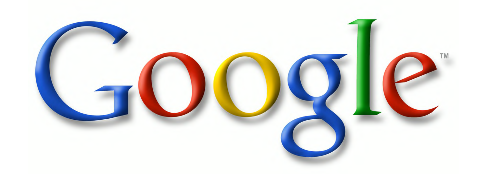


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

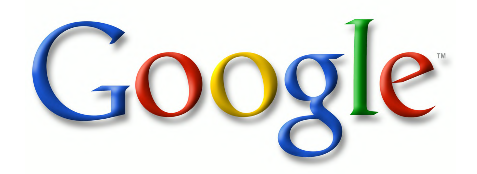
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

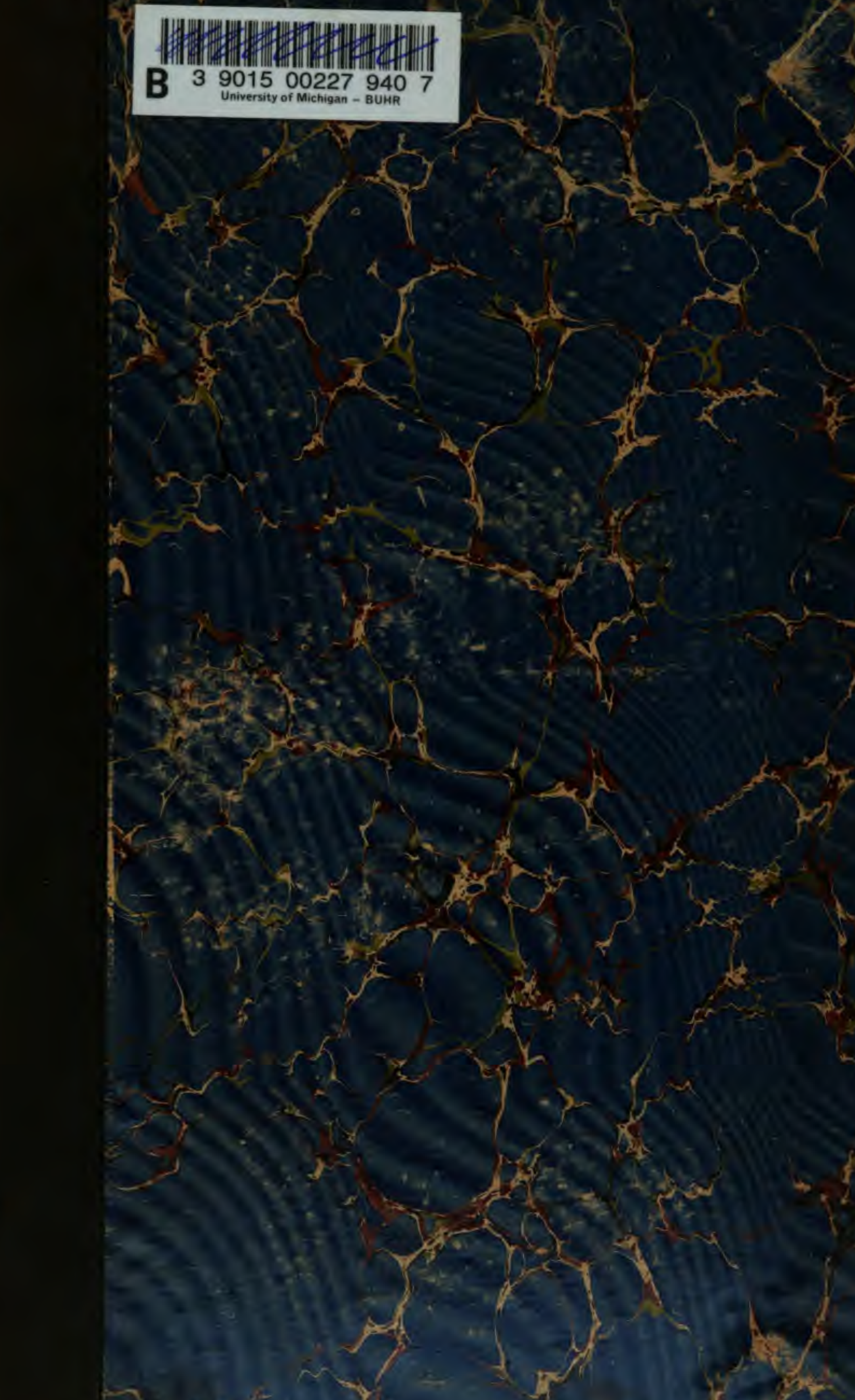
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


B 3 9015 00227 940 7
University of Michigan - BUHR



THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

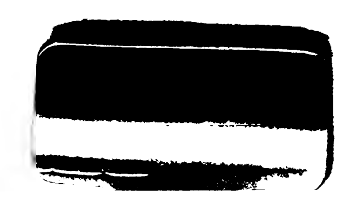
OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.



B
485
.F93



G. S. Morris,
Aug. 1881

ÜBER DIE PRINCIPIEN

DER

ARISTOTELISCHEN PHILOSOPHIE

6341-7

UND DIE

BEDEUTUNG DER PHANTASIE IN DERSELBEN

VON

J. FROHSCHAMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN 1881.

A D O L F A C K E R M A N N.

HOFBUCHHANDLUNG, MAXIMILIANSSTRASSE 2.

Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn in München.

Vorrede.

Auch diese Schrift steht mit des Verfassers Werk: „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ in Beziehung, wie die beiden vorhergehenden: „Monaden und Weltphantasie“ und: „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinozas.“ Indem die Principienlehre des Aristoteles und insbesondere die Bedeutung der Phantasie in der Philosophie desselben zur Darstellung kommt, kann zugleich zum Verständniss gebracht werden, in welchem Verhältniss die in dem genannten Werke versuchte Weltauffassung zu der des Aristoteles steht. Gerade mit dieser sich auseinanderzusetzen, muss für jeden neuen Versuch philosophischer Welterklärung aus vielen Gründen von hoher Bedeutung sein. Zunächst schon, weil die Aristotelische Philosophie trotz so vieler Unklarheiten und selbst Widersprüche, die in ihr ungelöst blieben, doch die grossartigste und reifste Leistung des philosophischen Strebens des griechischen Alterthums ist, ja, wenigstens in theoretischer Beziehung, die Summe philosophischer Errungenschaft desselben überhaupt enthält, da Aristoteles die Leistungen der früheren Philosophen, mehr oder minder modificirt oder berichtigt, in sein eigenes Werk aufgenommen hat. Dann aber auch um des unvergleichlichen, geradezu beherrschenden Einflusses willen, den Aristoteles so viele Jahrhunderte hindurch auf das geistige Streben der moham-

medanischen wie christlichen Völker ausgeübt hat, so zwar, dass er als der Repräsentant der Philosophie überhaupt und als der eigentliche Lehrer der Völker, als „Meister derer, die da wissen", erschien und seine wissenschaftlichen Leistungen das höchste intellectuelle Gut derselben bildeten. Endlich auch, weil in der neueren Zeit und in der Gegenwart diese Philosophie noch immer ihre Bedeutung behauptet und ihren Einfluss übt, und zwar sowohl bei den freien philosophischen Forschern, als auch bei den kirchlichen Neuscholastikern. Soll doch unter Leitung der hierarchisch-kirchlichen Auctorität in Rom die Aristotelische Philosophie, in der Deutung und durch Vermittlung des Thomas von Aquin, geradezu wieder zur herrschenden gemacht und (vorläufig wenigstens in der katholischen Kirche) die ganze neuere Philosophie durch sie verdrängt werden.

Unsere Darstellung hat es nur mit der Principienlehre des Aristoteles zu thun und mit dem, was unmittelbar damit in Verbindung steht. Warum der Zweck (τέλος) nicht besonders behandelt wird, da doch das Teleologische eine so grosse, principielle, entscheidende Rolle spielt in der Aristotelischen Weltauffassung, wird aus der Darstellung selbst klar werden. Ist ja doch allenthalben vom Zweck die Rede, da alle Principien wesentlich auf Zweckrealisirung abzielen, und eben darum auch allenthalben von der Phantasie (im objectiven und subjectiven Sinne), da sie der Grund, die causa efficiens des Zweckes ist. Aus gleichem Grunde ist auch der Gott der Aristotelischen Philosophie nicht als besonderes Princip in Betracht gezogen worden; denn so weit die Gottheit nach Aristoteles überhaupt in der Welt eine Wirkung ausübt, geschieht diess durch die erörterten realen Principien; ohne sie aber und unmittelbar übt dieselbe keine Wirkung aus, sondern hat es einzig mit sich selbst zu thun und ist also in dieser Beziehung oder an sich kein Princip des Weltprocesses und der Welterklärung.

Was das Verhältniss betrifft, in welchem die Aristotelischen Principien zur „Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses" stehen, so möge gleich hier bemerkt werden, dass es sich nicht darum handelt, nachzuweisen, dass die Phantasie schon bei Aristoteles als das eigentliche Princip des Seins, Werdens und Denkens, oder des Weltprocesses in objectiver und subjectiver Beziehung geltend gemacht sei. Aber es kann gezeigt werden, dass jedes Aristotelische Princip ein Moment enthält, das sein Wesen oder seine Wirksamkeit dem Wesen und Wirken der Phantasie (im weiteren Sinn genommen) ähnlich macht; und ebenso dass eine gewisse Einheit in die Principienlehre des Aristoteles dadurch gebracht werden kann, dass diese der Phantasiethätigkeit ähnlichen Momente hervorgehoben und dadurch das verwandte, ja einheitliche Wesen und Wirken von allen zur Geltung kommt. Es will insbesondere gezeigt werden, wie die ganze Welt-Erklärungsweise des Aristoteles zu dieser Hervorhebung und Auffassung berechtigt und auffordert.

München, im Mai 1881.

Der Verfasser.

Inhalt.

Druckfehler.

Seite 5 Zeile 14 v. oben anstatt ταὐτό zu lesen ταὐτόν.
„ 13 „ 14 „ „ „ noch zu lesen nach.
„ 16 „ 16 „ unten „ der formlosen zu lesen die formlose.
„ 20 „ 15 „ „ „ anstatt dieser zu lesen diesem.
„ 33 „ 16 „ „ „ Anoxagoras zu lesen Anaxagoras.
„ 38 „ 8 „ „ „ unvollkommenen zu lesen unvollkommen.
„ 50 letzte Zeile anstatt Diese Phantasiebilder zu lesen Jene Phantasiebilder.
„ 51 Zeile 7 v. oben anstatt ihnen zu lesen ihr.
„ 52 „ 8 „ „ „ Sybillen zu lesen Sibyllen.
„ 69 „ 3 „ „ „ Erennkbare zu lesen Erkennbare.
„ 105 „ 17 „ „ „ Welt-Ziele zu lesen Welt Ziele.
„ 122 „ 14 „ unten „ sowie negativ zu lesen sowie diess negativ erhärtet wird.
„ 131 „ 16 „ „ „ seinen Philosophieen zu lesen seinem Philosophiren.

NB. Es ist anstatt τεχνή zu accentuiren τέχνη überall wo das Wort vorkommt.

Die uns gestellte Aufgabe erfordert zunächst eine Darstellung und Würdigung der Principien der Aristotelischen Philosophie im Einzelnen, die wir im ersten Theil oder Abschnitt des Folgenden zu geben versuchen. Daran aber muss sich eine nähere Untersuchung schliessen über das, was als eigentlich einheitliches Moment diesen Principien selbst zu Grunde liegt, ihr Verhältniss zu einander bestimmt, ihren Zusammenhang und ihr Zusammengreifen zu einem einheitlichen Ganzen des Seins und Erkennens. Zu diesem Behufe wird die charakteristische Grundrichtung der Aristotelischen Weltbetrachtung in's Auge gefasst und die dabei vorherrschende Grundpotenz des Wirkens wie Erkennens aufgesucht und zur Geltung gebracht werden müssen. Wir glauben zeigen zu können, dass diese die Phantasie sei und dass Einheit und Zusammenhang in die Aristotelische Philosophie hauptsächlich dadurch gebracht werden könne, dass dieselbe in den Mittelpunkt des Systems gestellt werde, da allenthalben nach Analogie des künstlerischen Schaffens, dessen eigentliches Princip die Phantasie ist, das Naturgeschehen wie die psychische Thätigkeit, ja selbst das höchste geistige Erkennen erklärt wird. Diess näher darzustellen und zu begründen wird Aufgabe des zweiten Theiles sein.

I.

Die Principien der Philosophie des Aristoteles.

Aristoteles unterscheidet bekanntlich vier (metaphysische) Grundprincipien: Form, Stoff, bewegende Ursache und Endursache oder Zweck. [1]) Indess in der Form als Grundprincip sind zwei von den genannten: bewegende Ursache und Endzweck so unmittelbar enthalten, [2]) dass dieselbe ohne letztere gar nicht als wirksam und insofern kaum als seiend gedacht werden kann, und demnach alle drei zusammen zu untersuchen und zu bestimmen sind. Daher kann man die Vierheit auf eine Zweiheit reduciren und Form und Stoff als die beiden Fundamental-Ursachen der Erscheinungswelt und ihrer Gestaltungen geltend machen. Andererseits aber existiren diese beiden Principien so unmittelbar im Einzelwesen (οὐσία) als constituirende Momente, dass eine nähere Betrachtung dieses Einzelwesens oder der Substanz in einer Principienlehre des Aristoteles nicht umgangen werden kann. Das Formprincip ist ferner in den beseelten Wesen, in den pflanzlichen und thierischen Organismen in so eigenthümlicher Weise vorhanden und wirksam, dass ihm um dieser Eigenartigkeit willen wohl die Bedeutung eines Princips im Weltdasein zugestanden werden kann, oder wenigstens eine besondere Berücksich-

[1]) Met. I 3. V 2. VIII 4. Phys. II 3.

[2]) Phys. ausc. II 7,3. de anim. II 4.

tigung der Seele in einer Aristotelischen Principienlehre wohl gerechtfertigt erscheint.[1] Als höchste Potenz oder Bethätigung des Seelen-Wesens (ψυχή) erscheint dann bei Aristoteles die Phantasie (φαντασία), welche die höchste geistige Thätigkeit, das Denken vorbereitet und ermöglicht, und auf deren Thätigkeit überhaupt alle psychische und geistige Bethätigung beruht — wenigstens als conditio sine qua non. Ihr muss daher schon desswegen auch eine besondere Untersuchung gewidmet werden — wenn sie bei Aristoteles auch nicht schon offen und unmittelbar als eines der Principien oder geradezu als Grundprincip erscheint. Endlich führt Aristoteles selbst die höchste Denkkraft (νοῦς) als besonderes höheres Princip in der Menschennatur auf, das nicht gleichartig ist mit der Seele und nicht aus ihr hervorgeht, sondern zu ihr erst hinzukommt. Ihr kann daher der Charakter eines wirklichen Princips nicht abgesprochen werden und sie muss daher in der Aristotelischen Principienlehre eine ganz besondere Berücksichtigung finden.

---

1. Die Form (εἶδος).

1. Platon fasste in seiner Ideenlehre die durch Dialektik gewonnenen Begriffe der Dinge und Verhältnisse als an sich seiende, von den Dingen selbst verschiedene, getrennte Wesenheiten auf, erhaben über dem Strom des Werdens, unberührt von den Veränderungen des Irdischen in ewiger Sichselbstgleichheit beharrend. Das wahre Wesen hinter den schwankenden, flüchtigen Erscheinungen erschien so in den Ideen „befestigt in dauernden Gedanken“. Diess war kein beliebiger Einfall, nicht leeres Phantasiespiel, sondern das rationale Denken selbst drängte dazu in Folge der subjectivistischen Wendung, welche die Weltauffassung

[1]) De an. III 2,14.

durch das Auftreten der Sophisten genommen hatte. Sollte sowohl der subjectiven Willkür der Sophistik, als auch dem ruhelosen, unfassbaren Wechsel der Erscheinungen gegenüber ein wirkliches Wissen, eine wirkliche Erkenntniss der Wahrheit behauptet oder gerettet werden, so musste ein wahrhaft Seiendes, Beharrendes angenommen werden als Inhalt des Denkens, da nur ein solches vom subjectiven Denken wirklich erfasst und als allgemein und objectiv giltig betrachtet werden konnte. Schon Sokrates hatte daher dem zersetzenden Subjectivismus der Sophisten gegenüber das Gebiet des Sittlichen dadurch zu sichern gestrebt, dass er für das sittlich Gute und für die Tugend die richtigen, allgemein giltigen, von blosser Meinung und Willkür unabhängige Begriffe dialektisch zu gewinnen und festzustellen suchte. Platon erweiterte diess Verfahren über das Gebiet des Sittlichen hinaus, um dem Wissen überhaupt in den Begriffen Wesenheit, Wahrheit und Gewissheit und damit Allgemeinheit zu sichern. Auch dem Heraklit'schen Strom des Werdens gegenüber sollte aber diese Wahrheit und Allgemeinheit des Inhalts des Wissens, also die Gültigkeit fester Begriffe gesichert werden. Und da schien in der That, weil auch die stoffliche, beharrende Substanz der Naturphilosophen und Atomisten nicht annehmbar erschien, zunächst nichts anderes übrig zu bleiben, als zu behaupten, dass dieser Inhalt der Begriffe überhaupt dem Strome des Werdens entrückt sei, über demselben erhaben als an sich seiende Wesenheit existire. Denn diese Begriffe blos im subjectiven denkenden Geiste, im Wissen selbst existiren zu lassen, wie diess noch bei Sokrates der Fall ist, konnte nicht als genügende Sicherung der Wahrheit und des Wissens erscheinen, da ja doch der Erfahrung gemäss der subjective menschliche Geist selbst, wenigstens mit seiner Thätigkeit, in den Strom des Werdens verflochten erscheint.

So sind also die Platon'schen Ideen verselbstständigte,

hypostasirte Begriffe, sind das über der sinnlichen Erscheinung existirende wahrhaft Seiende, wahrnehmbar nicht für die Sinne, sondern nur geistig zu schauen als Intelligibles und Substanzielles. Und zwar wird von Platon eine unbestimmte, aber zu einer idealen Welt geordnete Anzahl von Ideen angenommen, eine Vielheit von Substanzen oder Einheiten (ἑνάδες oder μονάδες), nicht blos die Eine, in sich gleichförmige, qualitätlose Substanz, wie das reine Sein der Eleaten war. Die Platonischen Ideen sind demnach das begriffliche Wesen oder das Was der Dinge, aber getrennt von diesen, an sich seiend gedacht; sind das Allgemeine im Einzelnen, aus dem Einzelnen oder für das Einzelne, das Eine des Vielen (ἓν ἐπὶ πολλῶν), das Identische des Mannigfaltigen (ταὐτό). Die Ideen sind substantiell insoferne sie an und für sich bestehen, nicht an einem Andern oder durch ein Anderes; sie sind objectivreale, an und für sich seiende, einfache, vollkommene, unkörperliche, unräumliche, stets sich gleichbleibende Wesen oder Wesenheiten. Sie sind das allein Wirkliche, wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) oder wesenhaft Existirende. Zur Erscheinungswelt verhalten sich die Ideen als Musterbilder (παραδείγματα) der sinnlichen Einzeldinge (und Verhältnisse), die sich demnach zu den Ideen als Nachahmungen, Abbilder oder Abschattungen (εἴδωλα) verhalten. Die Einzeldinge sind das, was sie sind, nur durch ihre Theilnahme (μέθεξις, κοινωνία) an den gleichnamigen Ideen. Wo immer ein Vieles mit einem gemeinsamen Namen (ὄνομα) bezeichnet wird, da ist nach Platon eine gleichnamige Idee als gemeinsames Urbild vorauszusetzen; daher nicht blos Ideen vom Schönen und Guten, sondern von allen auch den gewöhnlichsten Dingen angenommen werden, Ideen der Kugel, des Tisches, der Stimme, der Farbe, Bewegung, Ruhe, Aehnlichkeit, Kleinheit u. s. w. Ja selbst Ideen des Gemeinen und Schlechten werden nicht geradezu in Abrede gestellt. Das Reich der Ideen ist also nach Platon das



geistige, intelligible, beharrende, ewige Vor- oder Urbild der sinnlichen Welt der veränderlichen Erscheinungen, die nur in veränderlichen Formen nachahmt, was jene an und für sich ist in ewiger Gleichheit und Unveränderlichkeit.

2. Aristoteles nun war mit Platon darin einverstanden, dass nur vom Allgemeinen, vom beharrenden, unveränderlichen Wesen, das in festen Begriffen erfasst werden kann, ein wahres Wissen möglich sei, dass nur dieses Gegenstand wirklicher Wissenschaft sein könne, nicht aber das Veränderliche, Wechselnde der Erscheinungswelt.[1]) Und da auch er wirkliche Wissenschaft, ein allgemein giltiges Wissen anerkannte und erstrebte, so musste er demgemäss auch für die Begriffe ein allgemeines, objectiv seiendes Wesen annehmen, also auch den Begriffen eine Realität zuschreiben, nicht dieselben für blos subjective Gebilde des menschlichen Geistes erklären. — Gleichwohl nahm Aristoteles die Ideenlehre Platon's nicht an und wird nicht müde, die Gelegenheiten zu ergreifen, um Kritik an derselben zu üben.[2]) Was ihm vor Allem zum Anstoss gereicht, ist die Platon'sche Trennung der Ideen von den Dingen und deren behauptetes Ansichsein als intelligibles, vorbildliches Daseinsgebiet. Die so gedachten Ideen erschienen ihm als nutzlose Verdopplung der Dinge, die zum Erkennen derselben nichts beizutragen vermöge, da zu dem gewonnenen Begriff der Dinge nur ein An-sich hinzugefügt werde, das doch keine weitere Einsicht gewähren könne. Ausserdem erscheinen ihm die so von den Dingen getrennten, für sich seienden Ideen ohne bewegende Kraft und also ohne Macht des Wirkens zu sein, so dass sie auch für das Sein und Werden der Dinge gar nichts zu leisten vermögen.

---

[1]) Met. III 4, 1; 6,10. XIII 9,36.

[2]) Met. I 9. III 2. VII 8. 11. 13. 14. 16. XIII 4.

Demgemäss hielt Aristoteles zwar daran fest, dass im begrifflichen Wissen, in den allgemeinen Begriffen das wahrhaft Seiende, das beharrende Wesen der Dinge erfasst werde, und nur dieses Unveränderliche, Beharrende als Gegenstand wirklichen Wissens betrachtet werden könne (das ἓν κατὰ πολλῶν), aber er verlegte dieses begriffliche Wesen (die Platon'sche Idee) in die Dinge selbst als immanentes Wesen und als Form-gebendes Princip derselben, wodurch die Dinge sind, was sie sind.[1]) Diess ist das εἶδος, das nicht als Vorbild ausser oder über den Dingen schwebt (als ἓν παρὰ τὰ πολλά) zur Nachahmung, sondern das selbst die wirkende, bewegende, zweckstrebende Kraft und Norm der Dinge, also Ursache derselben, oder Formprincip ist, (oder im Gegensatz zu den kritisirten Platon'schen Ideen wenigstens zu sein scheint). Im Uebrigen aber hat das Aristotelische εἶδος die Haupteigenschaften mit der Platon'schen Idee gemein; dasselbe ist das Allgemeine und Wesentliche der Dinge, ist unentstanden und an sich unveränderlich, ist einheitlich, obwohl in Vielem realisirt, ist das Höhere, der Natur nach Frühere in Vergleich mit den Dingen, deren Form und Wesen es bildet. Ueberhaupt lässt sich unschwer erkennen, dass Aristoteles von der Platon'schen Ideenlehre weit mehr festhält, als man nach der wiederholten Kritik derselben vermuthen sollte; so zwar, dass er selbst dem Ansichsein des εἶδος nicht ganz entgeht, insoferne er nur den Einzeldingen Entstehen und Vergehen zuerkennt, dem das Wesen derselben bildenden εἶδος aber nicht; z. B. nur der concreten, stofflich-realen Kugel, nicht aber der Kugelform an sich.[2]) Wenn nun die Kugel an sich, das begriffliche Wesen (εἶδος) unentstanden und unvergänglich ist trotz des Entstehens und Vergehens der realen Kugeln, so muss immerhin für das begriffliche Wesen der Kugel selbst ein gewisses, von

[1]) Met. III 4. 6. Anal. post. I, 11. De an. III 8.
[2]) Met. VII 9.

den Dingen unabhängiges Sein anerkannt werden, wie immer diess auch näher zu denken sein mag. Und damit ist doch wiederum dem Begriffe an sich ein gewisses Unabhängig- oder Erhabensein über die einzelnen Dinge zugestanden, wenn auch Aristoteles selbst diess nicht Wort haben will[1]; denn sonst müsste derselbe mit den Dingen selbst entstehen und zu Grunde gehen und könnte nur etwa im subjectiven Denken für sich, ohne reale Einzeldinge, sein oder fortbestehen — wo aber immerhin auch wieder ein Entstehen und Vergehen stattfände.

Aristoteles erörtert indess diese Schwierigkeit, die in der That als Aporie gelten kann, nicht näher, sondern verwirft nur mit Entschiedenheit die Platon'sche Trennung von Idee und Einzelding, indem er das εἶδος, obwohl es ein Allgemeines (καθόλου) ausdrückt, doch nur im stofflichen Einzelwesen, in der Verbindung von Stoff und Form (ὕλη und εἶδος) zu einem Ganzen (σύνολον) wirklich bestehen, dasein und wirken lässt. Durch diese Verbindung constituirt sich nach ihm das, was allein Substanz, Wesenheit, οὐσία im eigentlichen Sinn ist, d. h. ein Seiendes, das nur Subject sein, das nie als Prädicat von andern Dingen ausgesagt werden kann, sondern dem vielmehr Eigenschaften als Prädicate zukommen. Das indess, was bei den Einzelwesen das Substantielle (οὐσία) begründet, ist immerhin das εἶδος, während der Stoff (ὕλη) nur die (reale) Möglichkeit zur Constituirung der Substanz durch die Form gewährt, — im Gegensatz zu früheren Philosophen, z. B. den Atomisten, bei welchen der Stoff das Wesentliche, Substantielle ist, während die Form nur als ein Zufälliges (συμβεβηκός) erscheint.

Anstatt εἶδος gebraucht Aristoteles wohl auch den Ausdruck μορφή, der sich wohl mehr auf die äussere Gestaltung und Erscheinung bezieht, in der sich allerdings

---

[1]) Met. VII 8.

auch das Wesen kund gibt. Da Aristoteles von der Anschauung der künstlerischen, technischen Werke und ihrer Schaffung zur Naturerklärung kam und allenthalben die Naturwirksamkeit anologisch mit der Kunst auffasste und erklärte, so lag es nahe, die äussere Form — die ja von der Kunst im Grunde genommen allein geschaffen werden kann — zur Bezeichnung des den Dingen die Form gebenden Wesens oder Princips anzuwenden.

Das εἶδος ist ferner als ἐνέργεια und ἐντελέχεια bezeichnet, insoferne es sich im Stoffe bethätigt und im Einzelwesen (οὐσία) Verwirklichung gibt. Soll ein besonderer Unterschied zwischen beiden gemacht werden, so kann εἶδος als ἐνέργεια aufgefasst werden, weil es als Form zugleich die wirkende Ursache (ἀρχή τῆς κινήσεως oder das ὅθεν ἡ κίνησις) in sich hat, als ἐντέλεχεια aber, insoferne zugleich die Norm d. h. das Ziel (τέλος) des Wirkens in ihm enthalten ist und zur Ausführung kommt. Aristoteles selbst deutet es an, dass unter ἐντελέχεια die Zweckrealisirung zu verstehen sei, wodurch ein in sich vollendetes, abgeschlossenes Ganzes oder Einzelding erzielt wird. Der lebendige Organismus oder die denselben schaffende, bildende Seele wird geradezu als ἐντελέχεια bezeichnet.[1])

In abstracter Weise gedacht oder als begriffliches Wesen und entsinnlicht (ohne ὕλη), als reine Form in dem denkenden Geiste gesetzt, wird εἶδος von Aristoteles als τὸ τὶ ἦν εἶναι bezeichnet; auch als λὸγος ἄνευ ὕλης oder ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία.[2]) Der dunkle Ausdruck τί ἦν εἶναι drückt also das begriffliche, stofflose Wesen eines Dinges aus. Der Name des Dinges selbst pflegt im Dativ beigefügt zu werden: τὸ τὶ ἦν εἶναι ἀνθρώπῳ oder auch τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι ist das begriffliche Wesen des Menschen,

---

[1]) Met. IX 8. vgl. IX 3. XI 9. Phys. III 1. VIII 1. De an. II 5.

[2]) Metoph. VII 4—6 VII 7. . λέγω δ' οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τὶ ἦν εἶναι, oder, εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου.

das dem Menschen zukommende Wesen, oder das was dem Menschen das Sein gibt oder gegeben hat. Das Imperfectum ἦν kann verschieden gedeutet werden.[1]) Es kann damit ausgedrückt sein, dass das begriffliche Wesen (εἶδος, Idee) vor dem Einzelding als dessen schaffender, bewirkender Begriff zu denken sei; oder dass dieser gedachte Begriff im Einzelding war, dessen Wesen constituirend; oder endlich, das ἦν soll nur überhaupt den Begriff der Dauer, des beharrlichen, wesentlichen Seins ausdrücken. Trendelenburg und Schwegler geben der ersten Deutung den Vorzug; und in der That spricht auch Vieles für dieselbe, insbesondere die Annahme des Aristoteles, dass die Form als solche (εἶδος ohne ὕλη) ohne Entstehen und Vergehen, also gewissermassen als zeitlos existirend zu denken sei und jenes nur den Einzeldingen (dem σύνολον oder σύνθετον ἐξ εἴδους καὶ ὕλης) zukomme. Allein die scharfe Opposition gegen die Platon'sche Ideenlehre gerade wegen ihrer Behauptung eines Getrenntseins und einer Unabhängigkeit des begrifflichen Wesens oder der Ideen gegenüber den Einzeldingen, dürfte doch zur Annahme berechtigen, dass die zweite Deutung mehr dem Sinne des Aritoteles entspreche. Wäre unter τί ἦν εἶναι das begriffliche, an sich (ohne ὕλη) seiende Wesen der Dinge gemeint, so müsste man dem Aristoteles strengen Realismus, die Annahme der Universalia ante rem zuschreiben, was mit seiner Bestreitung des Platon'schen Realismus kaum vereinbar ist. Bei der zweiten Deutung dagegen wird zwar auch noch die Realität der Begriffe beibehalten, aber nur in re, woraus dann der gedachte, durch Abstraction gewonnene Begriff, eben das τὶ ἦν εἶναι seine reale Bedeutung schöpft.

Durch das Setzen des begrifflichen Wesens, des τί

---

[1]) Vgl. Alb. Schwegler: Die Metaphysik des Aristoteles. Tüb. 1847 Bd. IV S. 43 ff. S. 369 ff.

ἦν εἶναι im Denken, erhalten nun die εἴδη auch subjective Existenz und zwar als reine, stofflose Formen der Dinge, welche das wahre Wesen, die Wahrheit derselben ausdrücken und das menschliche Wissen, die Wissenschaft ermöglichen und constituiren. Denn nicht in der Wahrnehmung der sinnlichen Erscheinungen, nicht in der Kenntnissnahme der veränderlichen Dinge der Natur besteht das wahre Wissen, sondern in dem Erfassen des allgemeinen, beharrlichen Wesens oder des wesenhaften Seins. Dies ist aber allerdings nicht eine gleichförmige Einheit oder Vielheit, sondern stellt trotz der Beharrlichkeit und Wesenhaftigkeit eine Stufenfolge dar in Gattungen und Arten, so dass das εἶδος selbst wieder modificirt ist als γένος (höherer Begriff) und εἶδος in engerem Sinne als Art (niederer Begriff). [1]) Insoferne die erkennende Seele in der Erkenntniss diese εἴδη nach ihrem Wesen und ihrer Ordnung in sich aufnimmt, kann sie ihrem noëtischen Momente nach als Ort (τόπος) der Ideen und wohl auch als εἶδος εἰδῶν bezeichnet werden. [2]) Sie selbst muss ja auch als εἶδος betrachtet werden und in Verbindung mit dem Stofflichen des Organismus als οὐσία, so dass sich schon darin eine Steigerung des Formprincips kund gibt, sowie ein Selbstständig- und Subjectivwerden desselben, dem dann die objectiven εἴδη der Dinge gegenüber stehen und in das subjective εἶδος aufgenommen werden können.

Das εἶδος an und für sich ist von Aristoteles wohl nicht als erzeugende, schöpferische Ursache, als principium individuationis gedacht, sondern nur in Verbindung mit dem Stoffe. Daher: ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, die ganze Menschen-Natur erzeugt den Menschen. [3]) Da Form und Stoff als ewig betrachtet werden, so fällt allerdings die

---

[1]) Met. I 9. V 28. vgl. Schwegler: die Metaphysik des Aristoteles Bd. III S. 90 f. S. 239.

[2]) De an. III 4. 8.

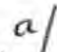
[3]) Met. VII 7. IX 8.

Frage nach ihrem Ursprung weg; aber da ihre Verbindung doch als eine zeitliche, wechselnde, dem Entstehen und Vergehen unterworfene aufgefasst wird, so besteht immerhin das Problem, wie die Form an sich bestehen könne, trotz des Vergehens der sinnlichen, zeitlichen Erscheinung, in welcher sie sich verwirklicht hat. Und ebenso bleibt unerklärt, wie überhaupt Form und Stoff zu ihrer Verbindung kommen, durch welche sie die Einzeldinge als die wahren Wesenheiten bilden, obwohl für das Erkennen nur die als abstracter Begriff aufgefasste Form die Wahrheit sein soll. Manche selbst unter den neueren Erklärern des Aristoteles z. B. Brandis[1]) suchen die Schwierigkeit dadurch zu lösen, dass sie annehmen, die εἴδη seien ursprünglich Gedanken in Gott, die sich in die Materie eingesenkt und in ihr fortwirken. „Die den Art- und Gattungsbegriffen, jedoch ihnen keineswegs ausschliesslich zu Grunde liegenden ursprünglichen Energien sind dem Reiche des Werdens und der Veränderungen eingesenkte göttliche Gedanken, die sich in den Einzelwesen oder durch sie fortpflanzen und nach Massgabe des Stoffes, in welchem und der Verhältnisse unter denen sie sich jedesmal verwirklichen, mehr oder weniger vollkommen sich entwickeln. Die Einzelwesen sind die Träger der in ihnen fortwirkenden ursprünglichen Energien und in ihrer Entwicklung in sofern von der göttlichen Endursache geleitet, in wie fern sie den Trieb haben den der Art und Gattung zu Grunde liegenden göttlichen Gedanken so rein darzustellen, wie der Stoff es verstattet, vermittelst dessen sie sich verwirklichen.“ Ohne Zweifel lassen sich für diese Auffassung manche Stellen aus den Schriften des Aristoteles beibringen oder deuten; allein mit seiner ausdrücklichen Lehre von der Gottheit als reine Form und unbewegten

---

[1]) Geschichte der griechisch-römischen Philosophie II 2. S. 1317. Berl. Reimer 1857.

Beweger lässt sich dieselbe kaum vereinbaren. Gott wirkt da durch keinerlei Mittheilung oder Entwicklung und Aussendung von wirkenden oder bewegenden Kräften auf die Welt und ihre Bildungen ein, denn er hat es nur mit sich selbst zu thun, mit der Betrachtung seiner selbst als des vollkommensten, allein entsprechenden Gegenstandes seines Denkens. Ist er Ursache oder Veranlassung der Bewegung und der Bildungen oder Formen der Welt im Grossen und Kleinen, so ist er diess nicht durch eigene Thätigkeit nach aussen, sondern nur so, wie ein Gegenstand der Liebe oder Sehnsucht Bewegung und Streben im Liebenden hervorruft als Gut und begehrenswerthes Ziel.[1]) Aristoteles verlegt also die Quelle der Thätigkeit und Kraftentfaltung eigentlich in den Stoff, der nach Vollkommenheit, Gestaltung,



Form verlangt.[2]) Ist diese Annahme auch schwer mit der Aristotelischen Ansicht vom Wesen der Materie vereinbar, wie wir sehen werden, so scheint dadurch doch jedenfalls diess ausgeschlossen zu sein, dass Gott aus sich die Ideen als Kräfte in die Materie versenkt habe und durch sie in denselben fortwirke. Es müsste nur allenfalls angenommen werden, dass dem Aristoteles schon die Vorstellung vorgeschwebt habe, die später die Gnostiker so bizarr ausbildeten, dass nämlich die Materie, nach den Ideen oder Formen in der Gottheit verlangend, diese ergriffen und sich durch göttliche Kraft Gestaltung gegeben habe; so dass demgemäss die Materie als Weibliches die Möglichkeit böte zur Gestaltung für die göttlichen Ideen als das Männliche, das nach Aristotelischer Auffassung allenthalben Form und Geist gibt. Indess auch diese Vorstellung dürfen wir dem Aristoteles kaum ausdrücklich zuschreiben, da er jede Bewegung nur durch Berührung entstehen lässt,[3]) also auch wieder die erste Bewegung nur durch eine Art Berührung

---

[1]) Met. XII 7.

[2]) Phys. I 9.

[3]) Phys. III 2. VII 1. De gen. an. II 1.

von der Gottheit ausgehen und der obersten Himmelssphäre zu Theil werden kann. Eine Bewegung, welche dann in der vollkommensten Art, nämlich in der in sich selbst zurückkehrenden Kreisbewegung vielmehr eine schon äusserliche, mit Stoff behaftete Nachahmung des göttlichen Seins und Lebens darzustellen scheint, das ja ebenfalls nur in der allerdings geistigen Richtung auf sich selbst, im Selbstdenken sich vollzieht.

Wie dem auch sei, für die Welt ist εἶδος in realer Beziehung Princip (ἐνεργέιᾳ, ἀρχή) [1]) aller Gestaltungen, aller Einzelwesen (οὐσίαι), die aus Form und Stoff constituirt sind und dadurch in ihrem Dasein einen Zweck realisiren, organisch sind, und die sich selbst erhalten und fortpflanzen, in sofern das gestaltende Princip ihnen selbst immanent ist. In subjectiver Beziehung aber (ideal oder formal) ist εἶδος, insoferne es Seele geworden ist, Subject des Erkennens; insoferne es aber als reine Form ohne Stoff (ἄνευ ὕλης als τὶ ἦν εἶναι), als begriffliches Wesen aufgefasst wird, ist es Gegenstand des höchsten, des wahren Erkennens oder Wissens und bildet den Inhalt der wirklichen Wissenschaft. Die erkennende Kraft dabei ist bei Aristoteles freilich nicht mehr der aus dem εἶδος stammenden Seele (ψυχή) zuerkannt, sondern soll nur einem eigenen, noch höheren Princip, dem νοῦς zukommen, von dem später die Rede sein wird. Jedenfalls aber muss das reine εἶδος dem νοῦς nahe verwandt sein, da beide im Erkenntnissact sich zu vereinigen haben. Wenn übrigens εἶδος als begriffliches Wesen (τί ἦν εἶναι), als reine, stofflose Form bezeichnet wird, als welche allein sie Gegenstand des Wissens sein könne, so ist doch dieses reine εἶδος nicht mit Gott identisch, der auch als reines, stoffloses εἶδος aufgefasst wird; denn die Gottheit wird doch, obwohl stofflos, als substantielles Einzelwesen

---

[1]) Met. XII 6.

(οὐσία) aufgefasst, während das begriffliche εἶδος nicht als substantiell im eigentlichen Sinne, sondern nur als abstractes Allgemeines betrachtet wird, Einzelwesen (οὐσία) aber erst durch Vermählung mit dem Stoffe ist. Darin dürfte übrigens die Andeutung liegen, dass das begriffliche Erkennen seinem Inhalte nach (τί ἦν εἶναι) doch nicht rein geistig zu denken sei, sondern stets einen Anflug von Sinnlichkeit beibehalten müsse und sich dadurch von der Gottheit unterscheide. Wir werden sehen, wie diesem durch die φαντάσματα und durch den νοῦς παθητικός von Aristoteles einigermassen Rechnung getragen wird.

---

2. Der Stoff (ὕλη).

Unter den Philosophen vor Sokrates hatten die von naturphilosophischer Richtung das stoffliche Sein nicht blos als wirkliche Realität gelten lassen, sondern die Materie in der Form von Elementen oder Atomen geradezu als gestaltendes Princip der Weltordnung im Grossen und Kleinen behauptet. Die Eleatischen Philosophen dagegen, die nur das Eine und unveränderlich Beharrende als wahrhaftes Sein erklärten, betrachteten das sich beständig ändernde Sinnliche, Stoffliche und damit die ganze Erscheinungswelt der wandelbaren Dinge als Nichtseiendes, Nichtiges, als blossen Schein und Sinnentrug.

Platon, der sich schon in seiner Ideenlehre hauptsächlich der Eleatischen Lehre vom wahrhaft Seienden angeschlossen hatte, that dasselbe auch bezüglich der Auffassung des Materiellen, obwohl auch hier, wie dort, nicht ohne grosse Modification. Ihm ist die Materie und die daraus gebildete Erscheinungswelt zwar nicht geradezu und unbedingt ein Nichtseiendes, nicht blos ein subjectiver Sinnentrug, aber doch auch nicht ein wahrhaft Seiendes, sondern ein beziehungsweise Nichtseiendes, μὴ ὄν, etwas,

das keinen eigentlich positiven Werth, sondern nur eine negative Bedeutung hat und durch Veränderlichkeit immer zwischen Sein und Nichtsein schwankt. Sie ist ihm der Gegensatz zur Ideenwelt als dem wahrhaft Seienden, und ist die Ursache davon, dass die Ideen trotz ihrer Einheit in sich und ihrer Harmonie unter einander in einer Vielheit von gleichnamigen Einzeldingen und in vielfacher Disharmonie unter einander in der Erscheinungswelt sich zeigen. Sie ist auch der Grund, dass die Ideen nur unvollkommen, verkümmert, verzerrt, in ihren reinen Wesen getrübt und nur vorübergehend znr Darstellung kommen können. Eine Auffassung der Materie, aus welcher dann auch die Annahme hervorgeht, dass der Leib ein Hemmniss, ja ein Kerker für die menschliche Seele sei. Auch für die Wissenschaft erscheint dieses Stoffliche, Formlose, Unbestimmte als unfassbar, als dem Denken unzugänglich und insoferne als irrational. Trotz all' dem fehlt es der Materie nach Platon nicht ganz an einem positiven Wesen und an einer Art Kraftbethätigung. Schon dass die Ideen nur durch sie, der an sich formlosen, aber bildsamen, der Form empfänglichen Masse (die Substrat oder vielmehr Quelle der Elemente ist) zur Darstellung und Erscheinung kommen können, deutet diess an; ausserdem aber setzt doch der Widerstand, den die Materie der Form-Realisirung leisten und dadurch Unvollkommenheit veranlassen soll, eine gewisse Kraftbethätigung eigenen Wesens im Gegensatz zu blosser Passivität voraus. Der Materie ist also damit immerhin auch bei Platon einigermassen die Bedeutung eines zweiten Princips neben der Ideenwelt gewahrt und damit ein eigentlicher Dualismus in die Weltauffassung eingeführt, wie er den früheren Philosophen nicht eigen war.

Eine ganz ähnliche Bedeutung hat nun die Materie auch bei Aristoteles und spielt eine ähnliche Rolle als μὴ ὄν, wie bei Platon. Sie ist ihm ebenso eine an sich unbe-

stimmte, an sich nicht wahrhaft seiende Masse, ungestaltet, unendlich, unbegränzt, daher auch für sich unerkennbar (ἄγνωστον) und gewissermassen irrational, Vielheit und Zufälligkeit, aber auch Nothwendigkeit und Leiden begründend. Aber sie ist auch bildsam und bietet dadurch die Möglichkeit zur Darstellung oder Realisirung des wahrhaft Seienden, der Form (εἶδος) oder des begrifflichen Wesens (τί ἦν εἶναι) und ist dadurch ein Princip des Werdens. Doch fasst Aristoteles das Wesen der Materie (bei ihm als ὕλη bezeichnet) als noch positiver und bedeutsamer auf als Platon. Bei ihm ist der „Stoff" neben der „Form" ein wesentlich constitutives Moment des Einzelwesens (οὐσία), leistet also etwas Positives für dieses zur Realisirung und zum Dasein.[1]) Allerdings kann die Form durch zufällige Umstände bei der Verwirklichung in dem Stoffe eine Hemmung, Verkümmerung und Verschlechterung erfahren, aber diess ist nicht als durchaus nothwendig anzusehen wie bei Platon, und immerhin erhält die Form nur durch den Stoff wirkliche Realität, sachliches Sein und Fähigkeit des Wirkens. Es erscheint also bei Aristoteles der Stoff für die Form (εἶδος) durchaus zum realen Sein und Wirken als nothwendig, bietet derselben eine Ergänzung, weil die Möglichkeit der Verwirklichung; der Stoff ist δυνάμει ὄν für das, was durch εἶδος ἐνεργείᾳ ὄν wird. Bei Platon dagegen existiren die Ideen an sich, auch ohne Stoff, als ein real Seiendes, und zwar reiner und vollkommener; sie können also durch Verbindung mit der Materie nicht gewinnen, sondern sie erleiden vielmehr Verlust. — Besonders bedeutsam aber wird der Stoff für die Aristotelische Weltauffassung dadurch, dass Aristoteles annimmt, in dem Stoffe sei naturgemäss ein Verlangen und Streben (ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι) nach der Form und sie bewege sich dieser von selbst entgegen.[2]) Dadurch ist bei Aristoteles

[1]) Met. VII 7. VIII 1 u. 4. Phys. II 8 u. 9. I 6—10.

[2]) Phys. I 9. Met. XII 7.

der Stoff der Form sehr angenähert, erhält die Bedeutung eines eigentlichen positiven Princips, und der Dualismus erscheint viel weniger schroff als bei Platon, ja scheint fast ganz überwunden zu sein. Doch ist freilich nicht näher untersucht oder erklärt, wie dieses Verlangen im Stoffe entstehen könne und wie dasselbe vereinbar sei mit der sonstigen Beschaffenheit des Stoffes und der ganzen Aufgabe, die ihm zugetheilt wird. Es ist diess einer der dunkelsten Punkte der Aristotelischen Philosophie und wohl geeignet Dunkelheit auch selbst über seine Lehre von der Gottheit und von der Form zu verbreiten; obwohl diese Annahme auch wiederum die Möglichkeit in besonderem Masse bietet, ein einheitliches Grundprincip für diese Philosophie aufzustellen und dessen Durchführung zu versuchen. Denn forscht man näher darnach, worin denn eigentlich diese Sehnsucht und das ihr entsprechende Streben des Stoffes bestehe, welches Ziel erreicht werden solle, so ist es das Verlangen nach dem Vollkommenen, Guten, zuhöchst nach der göttlichen Vollkommenheit, das als Ziel erscheint[1]) und wodurch das ganze Welt-Sein und -Geschehen als eine teleologisch bestimmte Organisation erscheint. So dass der Zweck als die höchste bestimmende Ursache im Weltganzen sich erweist — und zwar Gott als Ziel (τέλος) des ganzen Weltstrebens. Näher lässt sich dies wohl so bestimmen, dass dem Stoff eine Tendenz und ein Streben innewohne, das Vollkommene (Göttliche) als Ziel (Form) sich einzubilden oder sich nach dem Vollkommenen zu gestalten durch Bewegung (κίνησις). Dies setzt aber als ursprüngliches Vermögen des Stoffes eine Bildungs- oder Gestaltungspotenz voraus, das eigene Sein (als immanenter Künstler) zu einer bestimmten Form auszuwirken nach göttlichem Urbild — soweit specielle Kraft und Verhältnisse es gestatten. In sofern kann wohl

[1]) Met. XII 7.

nicht mit Unrecht behauptet werden, dass nach Aristoteles Gott als erster Beweger der Welt gewissermassen innewohne, insofern er als Ziel alles Strebens alle Bewegungen und Bildungen veranlasst; wenn da auch allerdings die bewegende, die Form auswirkende Kraft, als Gestaltungsmacht im Stoffe selbst sein muss. Der ganze Weltprocess besteht dann darin, dass die Gottheit als Ziel und durch ihre Vollkommenheit erregende Macht in den Formen der Welt eingebildet wird in unendlichen Variationen der Gestaltung und Stufen der Vollkommenheit.

Da nach Aristoteles Stoff wie Form unentstanden und unvergänglich und insofern ewig sind, so kann demzufolge der Stoff nie ganz ohne Form gedacht werden, da eine Trennung von beiden nicht wohl angenommen werden kann, wenn doch die Formen nicht wie die Platon'schen Ideen an sich sollen existiren können, sondern nur in Verbindung mit dem Stoffe oder in Verwirklichung durch diesen. Während also an der Spitze aller Wesen, die aus Form und Stoff sich constituiren, zwar Gott als reine, stofflose Form (εἶδος) steht, entspricht ihm am andern Ende der Wesenreihe nicht ein Stoff ohne alle Form, sondern diesem wohnt immer eine Form, wenigstens in dem Verlangen und Streben nach Form und in der Bildungsmacht zur Realisirung derselben inne, so dass der Stoff gleichsam den Keim oder Samen, d. h. die Gestaltungsmacht der Form in sich birgt; oder — was der sonstigen Auffassungsweise des Aristoteles entsprechender sein mag — der Stoff ist das weibliche Element,[1]) das durch die göttliche Vollkommenheit als Urbild wie durch männlichen Samen zur Entwicklung und Formgestaltung angeregt wird — ursprünglich, und so, dass der Impuls durch alle Zeiten und Generationen fortwirkt. Und in sofern könnte man wohl den Aristotelischen Gedanken

---

[1]) Phys. I 9.

so deuten, dass ihm die Materie gleichsam das „ewig Weibliche“ sei gegenüber der ewigen Form. Wenn gleichwohl der Stoff auch wiederum als Ursache der Unvollkommenheit, der Verkümmerung, der Vergänglichkeit, des Leidens der Formen der Einzelwesen betrachtet wird, so kann diess nicht vom Stoffe gelten, insofern er nach dem Vollkommenen als Ziel und Form verlangt, sondern nur von den Verhältnissen, die durch das stoffliche Sein und durch die Vielheit, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit des geformten Stofflichen veranlasst werden. Freilich, wie die Vielheit der Formen (εἴδη) der Einzelwesen und die specifischen Unterschiede der Gattungen und Arten, besonders der organischen oder beseelten Wesen in der Natur entstehen, ist damit nicht erklärt. Noch weniger, wie die Stufen-Reihe derselben sich gebildet habe, oder wodurch sie bestehe, wenn sie überhaupt nicht als entstanden zu denken ist. Hat eine Entstehung niemals stattgefunden, so kann nur angenommen werden, dass die Formen als ursprünglich- und ewig- verschiedene Typen nach einem Gesetz der Specifikation da seien und sich Verwirklichung im Stoffe geben, oder durch eine dieser immanenten Gestaltungsmacht verwirklicht werden — also ein Reich von Formen mit verschiedener Gliederung in der Welt bilden, wie die reinen Platon'schen Ideen über der Welt. Ein eigentlicher Natur- oder Weltprocess könnte dann allerdings nach Aristoteles nicht angenommen werden, sondern nur eine beständige Wiederholung derselben εἴδη und Typen nach ihren verschiedenen Stufen und beharrenden Eigenarten.

Uebrigens sind bei Aristoteles die Begriffe ὕλη und εἶδος nicht in fester, unabänderlicher Bedeutung gebraucht, sondern beide werden in relativem Sinne angewendet d. h. ὕλη ist nie ohne εἶδος, hinwiederum aber kann in der Stufenfolge der Dinge und Bildungen εἶδος auch die Bedeutung von ὕλη erhalten. Insofern ὕλη etwas Bestimmtes ist, kann diess nicht ohne Form (εἶδος) sein; insofern aber ein (ge-

formtes) Ding etwas Anderes oder Höheres entweder aus sich selbst werden, oder von aussen umgewandelt werden kann, ist dieses εἶδος oder diese οὐσία wiederum als ὕλη zu betrachten. Insofern etwas gestaltet werden kann zu einem Andern ist es δύναμις oder δυνάμει ὄν [1]) dessen wozu es gestaltet werden kann, während das daraus Gewordene oder Geformte ἐνεργείᾳ ὄν oder ἐντελέχεια ist. Der Knabe ist die Möglichkeit (ὕλη, δυνάμει ὄν) des Mannes, dieser ist es als Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ ὄν); das Erz ist Stoff oder Möglichkeit der Statue, welche die Wirklichkeit (μορφή, ἐνεργίᾳ ὄν) ist. [2]) — In der Stufenreihe der Dinge oder der Einzelwesen, die aus Stoff und Form bestehen, ist jegliches auch mit Beraubung, στέρησις behaftet, insofern es Stoff ist, der zu etwas Andern gestaltet werden kann, das er eben desshalb noch nicht ist. Nicht allerdings insofern etwas Stoff ist, erscheint es als mit Beraubung behaftet, denn der Stoff selbst als solcher ist nicht blosse Negation, sondern reale Möglichkeit für Verwirklichung durch ein εἶδος; aber insofern der Stoff, das δυνάμει ὄν, das noch nicht ist, was aus ihm werden kann, kommt ihm auch στέρησις zu. [3]) Aristoteles zeigt sich daher sogar nicht ganz abgeneigt, drei Principien für die Gestaltungen anzunehmen, ὕλη oder ὑποκείμενον, στέρησις und μορφή oder εἶδος. Doch zieht er vor, bei der Zweiheit zu bleiben: ὕλη und εἶδος. [4]) Der ungebildete Mensch z. B. ist Stoff, aus dem der gebildete Mensch als Form werden kann; insofern aber Mensch und ungebildet zwei verschiedene Begriffe sind, wovon der Begriff Ungebildetsein eine Negation, einen Mangel oder στέρησις ausdrückt, könnte die ὕλη allenfalls in zwei Principien, Stoff und Beraubung gespalten werden. Indess ist ein Mangel, der durch die Form nicht fortgebildet oder umgewandelt,

---

[1]) Met. VIII 1 und 2.

[2]) Met. IX 6 und 8.

[3]) Met. V 22. IV 14. XII 4 und 5.

[4]) Phys. I 7.

sondern beseitigt wird, doch nicht als eigentliches Princip anzuerkennen.

Diese Aristotelische Lehre vom Stoff und seinem Verhältniss zur Form ist allerdings, wie man sieht, klar und einfach, wo es sich um technische oder eigentlich künstlerische Thätigkeit des Menschen handelt. Hier ist die Form als Gedanke oder Vorstellung im Geiste des bildenden oder schaffenden Menschen schon da vor der Ausführung in der Wirklichkeit und wird dann im entsprechenden Stoffe verwirklicht. Die Form (zunächst in der Phantasie des Künstlers) ist gebildet und wird als Ziel oder zu realisirender Zweck das Bestimmende, Leitende der ganzen Thätigkeit desselben, bis die Verwirklichung vollendet und das Werk als Ganzes aus Stoff und Form (Idee) als σύνολον oder σύνδετον geschaffen ist. Einen ähnlichen Vorgang nimmt nun Aristoteles auch in der Natur an, indem er sie analogisch deutet. Und auch hier ist die Sache noch klar zu denken, so weit die Deutung sich auf die schon vorhandenen Keime, deren Entwicklungen zu Organismen und deren Fortpflanzung bezieht. Der Künstler mit seiner Vorstellung oder Idee ist hier den Dingen selbst unmittelbar als substantielle, lebendig wirkende Form (εἶδος) immanent, sowohl in den Keimen, als auch in den vollkommen entwickelten Organismen und in der Fortpflanzung derselben. Allenthalben sind Form und Stoff zwar bestimmt verschieden, aber doch innig verbunden oder vermählt, um das Ganze zu constituiren, und das frühere Stadium der Entwicklung erscheint stets als das Substrat und als Möglichkeit (ὑποκείμενον und δυνάμει ὄν) der nächstfolgenden Entwicklungsstufe; wobei sich stets die Form als wirkendes Princip oder vielmehr Ziel (τέλος) der Thätigkeit oder Entwicklung erweist. — Die Dunkelheit und Schwierigkeit tritt aber da hervor, wo es sich um den Stoff als solchen handelt. Dieser soll in sich ein Verlangen und Streben nach dem Guten, Vollkommenen haben trotz

seiner sonstigen Eigenschaften, die von bloss passiver Art sind. Und zwar soll er im Grossen und Einzelnen (unmittelbar oder mittelbar) von der Gottheit, nicht als wirkender Ursache (causa efficiens), sondern als Ziel oder Zweckursache (causa finalis) Bewegung und Bildung erfahren. Dass hier Aristoteles dem Stoffe unvereinbare Eigenschaften zuschreibt, scheint ausser Zweifel zu sein und ist auch schon entschieden genug hervorgehoben worden.[1]) Wir werden später zu untersuchen haben, ob sich diese Schwierigkeit überwinden lässt, und ob, und in welcher Weise allenfalls auch diese Bethätigung des Stoffes unter ein einheitliches Princip gebracht und mit allen andern Hauptbestimmungen des Systems in Harmonie gesetzt werden kann.

---

3. Die Substanz (Einzelwesen, οὐσία).

Wie bei Aristoteles überhaupt selbst die wichtigsten Bezeichnungen nicht stets in gleichem Sinne gebraucht werden, sondern neben dem Gebrauche für die specifischen Hauptbegriffe des Systems noch in anderen Bedeutungen verwendet werden, so geschieht es auch mit οὐσία. Zunächst erscheint der Ausdruck als Kategorie, aber allerdings als Haupt- oder Grundkategorie, durch welche alle andern Kategorien erst eine Grundlage haben und Realisirung erlangen können.[2]) Obwohl daher als Kategorie οὐσία Einzelwesen d. h. Vermählung von Form und Stoff (εἶδος und ὕλη) zu einem bestimmten Ganzen (σύνολον) bedeutet, so kann doch um des fundamentalen Charakters willen, οὐσία schon in diesem Sinne auch als Princip (ἀρχή) bezeichnet werden; wie denn Aristoteles auch ausdrücklich

---

[1]) S. E. Zeller: Philosophie der Griechen. II 2. S. 257 ff. 2. Aufl.
[2]) Metaph. VII 1.

die Substanz als Princip und als Ursache bezeichnet.[1]) Insofern dann οὐσία auch in der Bedeutung von Substrat (ὑποκείμενον) und wiederum vom begrifflichen Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) gebraucht wird,[2]) ist der principielle Charakter ohnehin offenbar.

Die Hauptbedeutung von οὐσία[3]) ist indess bei Aristoteles doch die von „Einzelsubstanz" oder Verbindung von Stoff und Form zu einem bestimmten, selbstständigen Wesen. Diese Substanz ist wesentlich Subject, ist ein selbstständiges Einzelwesen, das sein Sein in sich selbst, nicht in einem Andern hat, das nie Prädicat sein, nie als Bestimmung oder Eigenschaft von Anderem ausgesagt werden kann, von dem aber Eigenschaften, Thätigkeiten, überhaupt die übrigen Kategorien prädicirt werden können.[4]) Es sind also οὐσίαι Dinge, die in sich fix und fertig und abgeschlossen sind, also eine Individualität bilden und im Wesentlichen kein Mehr oder Weniger vertragen. Gleichwohl aber sind gerade diese οὐσίαι, die Einzeldinge, veränderlich, dem Entstehen und Vergehen unterworfen, weil sie die ὕλη neben εἶδος als constitutives Moment in sich haben; denn was ὕλη an sich hat, ist zwar Substanz, (nicht blos abstracter Begriff, εἶδος, τί ἦν εἶναι) aber es ist auch der Veränderlichkeit fähig, der Vergänglichkeit verfallen. Es gibt nur Eine οὐσία, die unveränderlich, unvergänglich, ewig ist, nämlich die Gottheit, die aber ohne ὕλη (εἶδος ἄνευ ὕλης) ist. Dagegen die wesentlichen Factoren der (endlichen) οὐσία, nämlich ὕλη und εἶδος sind beide dem Werden, der Veränderung nicht unterworfen. Insbesondere von der Form betont Aristoteles auf das Bestimmteste, dass sie dem Werden, dem Entstehen und Vergehen nicht unterliege, da nur z. B. die concrete

[1]) Metaph. VII 17.
[2]) Met. VII 13.
[3]) Μάλιστ' οὐσία. Met. XII 3. VII 1.
[4]) Metaph. V 8. VII 1—3. VIII 1 und 3, XII 3.

eherne Kugel entsteht und vergeht, nicht aber die Kugel an sich, die Form.[1]) Dass das Einzelwesen trotz dieser Veränderlichkeit von Aristoteles als höherer Grad von οὐσία bezeichnet wird, hat seinen Grund wohl darin, dass er in demselben allein bedeutungsvolle Realität erblickte, während ὕλη als solche zwar Realität, wenigstens der (realen) Möglichkeit nach besitzt, aber ohne Form keine weitere Bedeutung (Vollkommenheit) hat, εἶδος dagegen zwar Bedeutung, Sinn besitzt (Begriff), aber keine wirkliche Realität hat ohne Verbindung mit ὕλη.[2]) Beide erhalten ihre eigentliche Verwirklichung erst durch ihre Verbindung, durch welche das Einzelwesen besteht. Aristoteles bezeichnet daher dieses auch als das zuerst Seiende (πρώτως ὄν) und als die erste Ursache (πρῶτον αἴτιον); denn das Ganze ist, wenn nicht der Zeit, doch dem Begriffe oder der Natur nach früher als die einzelnen Momente, Theile und Eigenschaften desselben (πρῶτον oder πρότερον λόγῳ, γνώσει, φύσει.[3]) In diesem Sinne ist der Mensch (als Ganzes, als Individuum) früher als seine Theile und Eigenschaften. Für das Erkennen aber ist gleichwohl nicht das Einzelwesen das Höchste und eigentlicher Gegenstand des Wissens und des Wahrseins, sondern nur das begriffliche Wesen (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι) das Allgemeine, das im Begriffe gedacht wird (τὸ καθόλου); und also bilden nicht die Vorstellungen (φαντάσματα) der wirklichen, individuellen Ganzheiten oder Einzeldinge den Gegenstand des Wissens oder der Verstandeserkenntniss, sondern nur das Allgemeine, das sich in den Einzeldingen Verwirk-

---

[1]) Metaph. VII 7—9. VIII 5.

[2]) In der neueren Philosophie haben besonders Cartesius und Spinoza den Begriff Substanz umgestaltet und eigentlich nur das ὑποκείμενον als solche gelten lassen, wodurch sie nur noch reales Sein, Existenz ausdrückte, aber sonst keine Bedeutung mehr hatte. Leibniz hat durch die Monaden der Substanz wieder höhere Bedeutung zu geben gesucht, insofern er auch Kraft und Form in sie verlegte.

[3]) Metaph. VII 1 und 17.

lichung gegeben, in ihnen immanent ist und durch die Erkenntnisskraft (νοῦς) aus ihnen gewonnen oder abstrahirt d. h. eben als das Allgemeine (τὸ καθ' ὅλου) erkannt wird.

Die Einzelsubstanzen, oder Wesen (οὐσίαι) sind nun theils natürliche, theils künstliche, entstehen aber beide durch ähnliche Factoren und in ähnlicher Weise. Die natürlichen bilden die Dinge der Natur mit ihrer reichen Mannigfaltigkeit, gliedern sich also in Gattungen (γένη) und Arten (εἴδη) von grösserer oder geringerer Vollkommenheit. Die Natur stellt in sofern mit ihren Producten allerdings eine Stufen-Reihe und eine Art von Entwicklung dar, aber die Ordnung derselben und ihre Klassification ist nur eine logische, nicht zugleich eine genetische, nicht eine Entwicklungsreihe der Abstammung oder des Hervorgangs der Einen aus den Andern zu immer höherer Vollkommenheit — wie diese die moderne Descendenzlehre behauptet und begründet. Eine Art Einheit in der Ursächlichkeit behauptet allerdings auch Aristoteles für die Natur- (und Kunst-) Produkte, aber diese principielle Einheit besteht nach ihm nur in einer formalen, nämlich in der Uebereinstimmung darin,[1]) dass alle in gleicher Weise als Einzelwesen (σύνολον, σύνθετον, οὐσία) gebildet sind aus Stoff und Form. Dagegen erscheinen im Besonderen bei den Dingen diese constitutiven Momente oder Wesenstheile (ἀρχαὶ τῶν οὐσίων) als verschieden, können also nicht betrachtet werden als Erscheinungen oder Produkte eines einheitlichen Grundprincips (ἀρχή), das sich in mannichfaltiger Weise besonderte und in einem grossen Entwicklungsprozesse der Natur ausgestaltete. Wenigstens wird solches von Aristoteles nicht ausdrücklich behauptet und dargestellt, wenn auch der Gedanke selbst seinem System nicht ganz fremd und nicht disharmonisch mit demselben ist, ja latent wohl da zu sein scheint. Zu bemerken ist

[1]) Metaphys. XII 4 und 5.

dabei noch, dass die Verbindung von Stoff und Form zur Bildung der οὐσία nicht eine blos mechanische, äusserliche Zusammenfügung ist, sondern dass dadurch ein drittes, eine eigenartige (dynamisch gewordene) Einheit gebildet ist. Insofern ist οὐσία eines Dinges als πρῶτον αἴτιον seines Seins dasjenige, was seine eigenthümliche Bestimmtheit oder Washeit ausmacht. Das Fleisch z. B. besteht aus Feuer und Erde,[1]) aber es ist doch nicht dasselbe, was Feuer und Erde ist, sondern eine eigenartige Einheit, eben das Fleisch, und löst man diese auf, so besteht wieder nur Feuer und Erde. So ist auch die Sylbe etwas Anderes als die einzelnen Buchstaben, aus denen sie besteht (d. h. sie hat eine eigenartige Bedeutung, die den Buchstaben an sich nicht zukommt). Eben dieses, von den Elementen selbst verschiedene Etwas, wodurch Feuer und Erde Fleisch sind, diese Ursache, das διὰ τί des Fleisches, ist seine οὐσία. Somit ist οὐσία eigentlich das innere Warum oder διὰ τί für das Dieses-sein eines Dinges, für die eigenartige Individualität mit ihren Eigenschaften. Damit ist doch eigentlich von Aristoteles selbst angedeutet, dass ein eigenartiges organisches Princip wirksam sei, das den Stoffen die bestimmte Form zu geben vermag, und dass diese nicht als ein todtes, leeres Abstractum aufgefasst werden dürfe (demnach im Denken selbst nicht in seiner eigentlichen, vollen Wahrheit existiren und erfasst werden könne, was freilich mit anderen Behauptungen des Aristoteles nicht durchaus in Uebereinstimmung steht).

Wie die concreten Dinge, die Einzelsubstanzen (οὐσίαι) ursprünglich entstanden sind nach Aristoteles, ist nicht bestimmt dargestellt, und da Form und Stoff, aus denen sie bestehen, ewig d. h. unentstanden und unvergänglich sind, so wird wohl auch ihre Verbindung im Allgemeinen als ewig angenommen werden müssen, wenn auch im Einzelnen

[1]) Metaphys. VII 17.

beständiger Wechsel stattfindet, — da Form an sich nicht bestehen kann und Stoff an sich niemals ohne alle Form bestanden hat nach Aristotelischer Anschauung. Insofern dürfte nach einem ersten Anfang oder Ursprung der οὐσίαι oder Einzelwesen der Natur eigentlich gar nicht gefragt werden. Da indess doch Aristoteles selbst das Wesen des Stoffes an sich und der Form an sich betrachtet mit ihren Eigenschaften, gesondert von der Verbindung und von der οὐσία als Produkt derselben, so kann immerhin die Frage entstehen nach dem Verhalten der beiden Momente bei der principiellen Constituirung der Einzelsubstanzen. Da nun wird bei Aristoteles, wie wir schon sahen, die Initiative eigentlich dem Stoffe, ὕλη zugetheilt, wenn er nicht gar als Quelle der erscheinenden Materie (Elementarstoft) und der Form zu betrachten ist. Es wird nämlich schon jede Bewegung überhaupt als eine Art Lebensthätigkeit, als Zielstreben und Bewegtwerden durch ein Ziel (Form), Uebergang von Möglichkeit (δυνάμει ὄν) in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ ὄν) aufgefasst; und somit wäre eine allgemeine Beseelung des Stoffes angenommen.[1]) Jedenfalls aber die (reale) Möglichkeit dazu wird dem Stoffe dadurch zugesprochen, dass ein Verlangen und Streben nach Form, also nach Vollkommenheit oder nach dem Besten angenommen wird. Denn dieses Verlangen selbst muss, wenn es ein wirkliches, reales sein soll, schon als eine Art Form, d. h. als verlangte Form, als ein Sich-gestalten, oder nach einer Idee bilden-Wollen, aufgefasst werden, die ihre Realisirung dann durch εἶδος, die wirkliche Form erhält, wie ja auch der weibliche Keim schon als eine Art Form (reale Möglichkeit) aufzufassen ist, die durch den männlichen Samen ihre Verwirklichung erfährt. Aristoteles selbst sucht ja seine Anschauung dadurch klar zu machen, dass er sagt: der Stoff verlange nach Form wie das Weibliche nach Männlichem, das Hässliche nach Schönem.[2])

[1]) Phys. III 4. Metaph. IX 1—5.
[2]) Metaph. XII 7.

In diesem allgemeinen Verlangen und Streben nach Form oder Vollkommenheit, das zugleich ein Streben nach dem höchsten Ziel, also allgemein teleologisches Streben ist, dürfte das einheitliche Princip aller Naturdinge, besonders der organischen oder beseelten, bei Aristoteles zu suchen sein — obwohl die Auffassung immerhin an Dunkelheit leidet. Wie aber diese Vielheit und Verschiedenheit der Wesen aus diesem Streben hervorgehen könne, ist daraus nicht klar zu ersehen, da Aristoteles doch ein eigentlich actives, allgemeines Bildungsprincip mit der Tendenz der Differenzirung und Vervollkommnung nirgends ausdrücklich annimmt, und andererseits der doch eigentlich passiv gedachte Stoff nicht wohl Ursache der Verschiedenheit und Stufenfolge sein kann, ebenso wenig wie die unbeweglich und unveränderlich gedachten, also bestimmt in sich abgeschlossenen Formen. Solcher Formen scheinen also als Ziele oder Zwecke der Naturbildung unendlich viele an sich zu sein, die beständig der Materie eingebildet oder in ihr zur Verwirklichung gebracht werden — fast wie Platon'sche Ideen. Sie sind dabei zwar die eigentlichen letzten Ursachen als Endzwecke der Bildung, aber doch nicht das eigentlich Ausführende dabei; sie, die εἴδη, können mehr nur als die normgebenden, bestimmenden Gesetze, denn als die schaffenden Kräfte betrachtet werden. In ähnlicher Weise, wie nach Aristoteles zwar die Kunst die Ursache des Kunstwerks ist, das aber doch nicht ohne Künstler zu Stande kommen kann, oder die Gesundheit die Ursache der Gesundheit d. h. der Beseitigung der Krankeit ist, aber doch nur als Idee durch die Thätigkeit des Arztes sich zu verwirklichen vermag. So scheint also auch hienach ein über ὕλη und εἶδος stehendes wirksames Princip angenommen werden zu müssen, das der Beraubung (στέρησις) entgegensteht und sie allmählich überwindet, mehr oder minder, den Verhältnissen gemäss und nach Massgabe des εἶδος, das Verwirklichung durch oder als

ἐνέργεια finden soll. Und diess scheint angedeutet zu sein in dem schon oben erwähnten πρῶτον αἴτιον, das als ἀρχή des Einzeldinges die eigentliche οὐσία, das Einzelwesen als Subject mit seiner Eigenart begründet.

In weiterem Sinne wird οὐσία von Aristoteles auch von dem gebraucht, was überhaupt ein reales Sein hat (nicht blos gedacht ist als Abstractes oder Allgemeines). Daher ist ihm auch ὕλη (ὑποκείμενον) und εἶδος (τὸ τί ἦν εἶναι, λόγος ἄνευ ὕλης, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία) eine οὐσία. Von ὕλη versteht sich diess eigentlich schon in sofern von selbst, als sie niemals rein als solche, sondern stets mit einer Form behaftet gedacht werden soll und also in Wirklichkeit (abgesehen vom abstracten Begriff) stets als ein σύνολον, ein ἐξ ἀμφοῖν betrachtet werden muss — obwohl Aristoteles allerdings auch so spricht, als ob ὕλη rein als solche οὐσία sei und τὸ σύνολον oder τὸ ἐξ ἀμφοῖν nur mehr οὐσία sei als ὕλη allein. Man kann sie aber als solche gelten lassen, insoferne sie allerdings ein wesentliches, constitutives Moment der οὐσία im höchsten Sinne ist, die reale Möglichkeit, das δυνάμει ὄν für die Wirklichkeit. — Auch εἶδος wird als οὐσία bezeichnet und zwar als τρίτη οὐσία.[1]) Als solche kann εἶδος oder τί ἦν εἶναι insofern betrachtet werden, als die Form, oder das begriffliche Wesen, doch auch als ein an sich Seiendes aufgefasst wird, wenn auch nicht als ein jenseitig bestehendes wie bie Platon'schen Ideen. Also als Etwas betrachtet wird, das nicht erst durch ein Anderes sein Sein oder Wesen erhält, da dieses eben nicht entsteht und nicht vergeht, sondern nur concrete Erscheinung, Verwirklichung findet in den Einzeldingen, aber seine Wesenheit behauptet, auch wenn diese vergehen.[2])

Τὸ καθόλου endlich, das Allgemeine, das als Prädikat von Vielem ausgesagt wird, ist zwar auch unter den Be-

[1]) Metaph. VII 3—4.
[2]) Metaph. VII 7—9.

deutungen (τρόποι) der οὐσία aufgeführt,[1]) da aber hierauf die wesentliche Bestimmung der οὐσία, dass sie an sich und Subject sei, und also von keinem Andern als blosses Prädikat ausgesagt werden könne, nicht wohl anwendbar ist, wenigstens noch weniger als auf ὕλη und τί ἦν εἶναι, so dürfte schon desshalb trotz dieser Aufzählung demselben der Charakter der οὐσία abgesprochen werden. Ausserdem aber führt Aristoteles ausdrücklich näher aus,[2]) dass das καθόλου nicht als für sich seiendes Wesen (wie es in der Platon'schen Ideenlehre geschehe) angenommen werden könne, weil ihm eben die wesentlichsten Erfordernisse der Substantialität abgehen — wie Aristoteles eben sie bestimmt hat. Indess ganz unbedingt und allgemein lässt sich wohl doch kaum behaupten, dass καθόλου und οὐσία niemals identisch seien. Das καθόλου ist allerdings begrifflich abstract und allgemein, allein das τί ἦν εἶναι ist auch begriffliches Wesen, abstract und allgemein, ist eben dadurch auch Gegenstand des Wissens, da nur τὸ καθόλου ein solcher sein kann. Insofern stimmt beides überein und des Aristoteles Aufzählung des καθόλου unter den Arten der οὐσία (Met. VII 3) wäre in sofern nicht unberechtigt. Der Unterschied von beiden dürfte nur hauptsächlich darin bestehen, dass das τί ἦν εἶναι das Allgemeine (τὸ καθόλου Wissensobject) der Einzeldinge und Arten (πρῶται οὐσίαι und δεύτεραι οὐσίαι, also dessen was auch Subject ist), deren es ja auch viele gleiche gibt, bezeichnet, καθόλου dagegen eben dieses Allgemeine ausdrückt, aber zugleich noch für vieles Andere gebraucht wird, was nicht Subject sein kann, nicht für sich besteht, sondern nur als Eigenschaft an Anderem, als Verhältniss durch Anderes ist und nur als Prädikat behauptet werden kann. Also: das τί ἦν εἶναι kann auch als καθόλου bezeichnet werden und

[1]) Metaph. VII 3.

[2]) Metaph. VII 13. vgl. III 6. X 2.

dieses καθόλου ist auch οὐσία, allerdings nicht im Sinne vom Einzelwesen selbst, sondern eben von τί ἦν εἶναι; dagegen nicht jedes καθόλου ist auch als τί ἦν εἶναι zu betrachten und ein solches καθόλου ist nicht οὐσία. Es dürften sich demnach die beiden genannten Stellen im siebenten Buche der Metaphysik immerhin vereinbaren lassen.

So viel ist demnach jedenfalls klar, trotz mancher Dunkelheit im Einzelnen, dass eine οὐσία, ein wirklich Wesenhaftes, ein selbstständiges Sein oder Subject nur durch εἶδος, durch Form (Gestaltung) entsteht und besteht. Und zwar ist diess anzunehmen, mag man diesem εἶδος selbst schaffende, wirksame Kraft zuschreiben und es nicht blos als ruhendes oder die Thätigkeit normirendes Ziel betrachten, oder mag man aus der ὕλη eine nach Form verlangende, zielstrebende Potenz sich als Gestaltungsmacht erheben lassen, um εἶδος und ὕλη zu einem einheitlichen geformten, wesenhaften Ganzen zu verbinden. Das Gestalt- oder Form-verleihende Moment ist jedenfalls das, was die Wesenheit oder Substantialität begründet. Und insofern kann man mit einigem Recht die Behauptung eines allgemeinen Entwicklungs- oder Gestaltungsprincips in der Natur dem Aristoteles zuschreiben.

---

4. Die Seele (ψυχή).

Aristoteles prüft im ersten Buche der Schrift „von der Seele“ die Ansichten der früheren Philosophen von der Natur oder dem Wesen der Seele und weist dieselben sammt und sonders als unrichtig oder ungenügend zurück. — Da es zwei Merkmale hauptsächlich sind, wodurch sich das Belebte und Unbelebte von einander unterscheiden, nämlich Bewegung und sinnliche Wahrnehmung, so suchten diese Philosophen in der Seele das Princip für die Be-

wegung, oder für die sinnliche Wahrnehmung, oder für Beides zugleich und statteten demgemäss die Seele auch mit dem aus, was sie daraus erklären wollten. Soll also die Seele als Ursache der Bewegung oder als Bewegendes gelten können, so muss sie auch selbst bewegt sein, da ihnen schien, ein Unbewegtes könne nicht Ursache der Bewegung sein. Wie daher auch sonst das Wesen der Seele gedacht wurde, ob als Stoffliches oder mehr als Geistiges, die Eigenschaft der Selbstbewegung ward ihr stets beigelegt. So ward die Seele betrachtet als stets bewegliches Feuer oder als Vereinigung feinster, rundester, stets beweglicher Atome; und selbst Platon fasst die Seele noch auf als Etwas, das Selbstbewegung hat, oder wesentlich selbstbeweglich ist. — Insofern die Seele als Princip der sinnlichen Wahrnehmung betrachtet wurde, hielt man zur Bestimmung ihres Wesens den Grundsatz für massgebend, dass nur Gleiches von Gleichem erkannt werden könne. Demgemäss dachte man sich das Wesen der Seele als eine Mischung der Stoffe, weil sie nur so im Stande zu sein schien, das Sinnliche zu erkennen. Nur Anaxagoras machte hierin eine Ausnahme, da er im Gegentheil annahm, nur von Entgegengesetztem könnten die Dinge erkannt werden, und daher ein Geistiges als Erkenntnissprincip auch für Wahrnehmung des Sinnlichen geltend machte. Um endlich die Seele für Beides zugleich, für Bewegung und sinnliche Wahrnehmung geeignet zu denken, fasste man sie auf als Harmonie, oder als sich bewegende Zahl. Aristoteles bestreitet die Richtigkeit all' dieser Annahmen und sucht dieselben mit mehr oder minder wichtigen Gründen zu widerlegen. Die Seele kann nicht selbst als ein Körperliches aufgefasst werden, obwohl sie nicht ohne Körper sein kann; sie ist daher weder ein bestimmter Stoff, wie Demokrit annimmt, noch eine Mischung von Stoffen, wie Empedokles meint. Wäre sie ein Körperliches, so könnte sie nicht im Körper verbreitet sein, da nicht zwei

Körper zugleich in demselben Raume sein können. Auch als ein sich selbst Bewegendes kann die Seele nicht betrachtet werden, da alle Bewegung zuletzt doch örtliche Bewegung ist und also die Seele stofflich, körperlich sein müsste, wenn sie eine Zweiheit (örtlich) in sich schlösse, ein Bewegendes und ein Bewegtes. Nur nebensächlich kann die Seele allenfalls an der Bewegung Theil haben. Gleichwohl freilich geht von der Seele, insofern sie Form des Leibes ist, alle Bewegung in demselben, das körperliche Leben von ihr aus. Auch als Harmonie lässt Aristoteles das Wesen der Seele nicht gelten, denn diese würde Theile voraussetzen, Verbindungs- oder Mischungsverhältniss von Stoffen sein, und kann also nur auf die leibliche Organisation Anwendung finden. Endlich auch eine sich selbst bewegende Zahl ist die Seele nicht, denn die Seele bewegt sich nicht, wie schon bemerkt, und wenn sie eine Zahl wäre, so könnte sie sich schon desshalb nicht bewegen.

Aristoteles versucht nun, vom zweiten Buche an, seinerseits das Wesen und die Bethätigungsweise der Seele überhaupt und dann der menschlichen insbesondere zu bestimmen. Die Seele überhaupt ist ihm Princip (ἀρχή) [1] der lebendigen Wesen, ist Form und Wesen des Beseelten d. h. alles dessen, was fähig ist, eine Bewegung durch sich selbst in sich selbst hervorzubringen. Die Seele als Form des Leibes ist zwar nicht mit diesem identisch, aber doch nicht ohne ihn, da sie sich eben wie alle Form nur im Stofflichen verwirklichen kann. Sie ist also Verwirklichung in einem Leibe, der mit Organen begabt ist; oder ist die erste (ursprüngliche d. h. die Grundlage für alle übrigen Bethätigungen bildende) Verwirklichung des physischen Leibes, welcher der Möglichkeit nach das Leben in sich hat. Sie schliesst also Form, Kraft der Bewegung

[1] De an. I 1.

und Zweck (τέλος) in sich. Seele und Leib sind daher Eins, sowie das Wachs und seine Form Eins sind. Sie sind ihrem Begriffe nach verschieden, ihrem Dasein nach sind sie untrennbar. Das Leben ist nicht eine mechanische Verbindung von Seele und Leib, das lebende Wesen nicht ein aus beiden Zusammengesetztes, sondern die Seele ist es eben, die im Leibe wirkt, oder vielmehr diesen selbst wirkt. Daher ist die Thätigkeit der Seele durchaus eine auf einen Zweck gehende, sie hat den Leib mit seinen Organen und zugleich damit sich selbst zum Zweck ihrer Wirksamkeit. Aristoteles bezeichnet daher die Seele als erste Verwirklichung eines physischen Leibes, welcher der Möglichkeit nach Leben hat, (ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει).[1] Die Seele ist demnach οὐσία als εἶδος eines physischen Körpers, welcher der Möglichkeit oder Fähigkeit nach lebendig ist (ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος).[2] Sie ist ἐνέργεια, insofern sie für ihre organische Verwirklichung thätig ist, also als Thätigkeit, und ist ἐντελέχεια, insofern die Verwirklichung erreicht, vollendet ist im beseelten organischen Leibe, also insofern sie That geworden ist.[3] Es ist damit z. B. die menschliche ψυχή, die an sich auch nur εἶδος oder τί ἦν εἶναι ist, zum wirklichen Menschen geworden, hat ihr Ziel damit erreicht, die Verwirklichung der Menschennatur, wenn auch zunächst nur die erste (πρώτη ἐντελέχεια), die sich dann in den besonderen Acten des physisch-psychischen Lebens bethätigen kann (wie die ἐπιστήμη als geistiger Zustand sich in θεωρεῖν, in den einzelnen geistigen Acten bethätigt, aber vorhanden ist, auch wenn dieses gerade nicht geschieht).

Diess ist nun die erste, allgemeinste Bestimmung der Seele (ψυχή), die für alle Arten der lebendigen (organischen)

[1]) De an. II 1.
[2]) De an. II. 1.
[3]) Metaph. IX 8, 20.

oder beseelten Wesen gilt, für die niedersten, wie für die höchsten, bei denen nur noch weitere besondere Kräfte hinzukommen, und die speziell im Menschen durch etwas nicht blos Höheres, sondern geradezu Andersartiges, die denkende Kraft, den νοῦς, Ergänzung oder Potenzirung erhält. Besseres und Vornehmeres als die Seele kann es nun nicht geben, am wenigsten Besseres als die Vernunft; denn mit gutem Grunde muss diese in der Natur überhaupt als das Vornehmste und Erste gelten, während die Elemente nur das Erste der einzelnen Dinge sind.[1])

Die erste, unterste Stufe oder Art der Bethätigung der Seele besteht in der Ernährung und Erzeugung der beseelten Wesen. Diess geschieht bei den Pflanzen, die Aristoteles auch schon als beseelte Wesen annimmt. Die Seele hat in ihnen nur ernährende Kraft (τὸ θρεπτικόν), die sich in der Aufnahme der zur Erhaltung erforderlichen Nahrung äussert und in der Verwendung derselben für alle Theile des Organismus. Erhaltung und Wachsthum ist dadurch bedingt, aber auch die Fortpflanzung, die Aristoteles mit dem vegetativen Leben in unmittelbare Beziehung setzt, oder als identischen Vorgang mit dem Wachsthum auffasst. Uebrigens bethätigt sich die ernährende Seele in den bekannten Momenten: Sie ist Ursache der Bewegung (κίνησις), erstrebt das Ganze als Ziel (τέλος durch ἐνέργεια) und realisirt das Wesen als vollendetes Ganzes (οὐσία durch ἐντελέχεια). Die Natur verfährt nach Aristoteles, indem sie das Ganze als Ziel erstrebt, in gleicher Weise, wie der nach Vernunft handelnde, durch eine Vorstellung in seiner Thätigkeit geleitete Mensch; aber freilich nicht mit Bewusstsein und Ueberlegung und daher auch nicht alle Hindernisse der Zielerreichung überwindend. Wenn indess auch die Erzeugung der ernährenden Seele zugeschrieben wird, so geschieht diess keineswegs mit

[1]) De an. I 5.

voller Berechtigung, obgleich freilich die Ernährung die Grundbedingung und gewissermassen die Quelle der Erzeugung ist. Bei der Ernährung handelt es sich nur um Erhaltung und Ausbildung des schon daseienden Individuums, bei der Erzeugung dagegen um Neusetzung eines solchen, die in der Regel nicht durch Ein Individuum geschehen kann, sondern nur durch zwei derselben Art, die also nicht eine Bethätigung des Individuums ist wie die Ernährung, sondern ein Act der Gattung.

Ob und wie die ernährende Seele d. h. das Pflanzenreich entstanden sei, ist bei Aristoteles nicht näher untersucht. Da Form und Stoff, sowie auch die Bewegung unentstanden sein sollen und doch keines der Beiden ganz ohne das andere wirklich ist, so scheint bei ihm von einem Entstehen der Pflanzen, als der untersten Stufe der Verwirklichung und Funktion der Seele, keine Rede sein zu können. Es könnte höchstens eine Entstehung durch Fortbildung oder Entwicklung angenommen werden, wenn schon der Stoff überhaupt als beseelt angenommen ist, wofür sich allerdings Andeutungen bei Aristoteles finden, während es auch an solchen für das Gegentheil nicht fehlt.[1]) Abgesehen von den Produkten der menschlichen Thätigkeit, die Zweckrealisirungen durch verständige Bethätigung sind, (also εἶδος und τέλος verwirklicht an sich tragen), scheinen die εἴδη nach Aristoteles nur als ψυχαί in der Natur sich zu realisiren und scheinen also die Pflanzen die unterste Stufe derselben zu sein. Sie sind demnach auch die erste Kundgebung des allgemeinen Strebens der Natur nach dem Vollkommenen, oder nach Darstellung des Göttlichen, oder nach Verähnlichung des Endlichen mit dem Guten und der höchsten Glückseligkeit Theilhaftigen durch Nachbildung desselben im Stofflichen. Aus diesem

---

[1]) Z. B. de an. I 5. und überhaupt die ganze Aristotelische Polemik gegen die Annahme einer Identität von Stoff und Seele.

Streben muss (sollte!) demnach auch die höhere Stufe des Beseelten hervorgehen, die Wesen nämlich, bei welchen die Seelen ausser der Kraft der Ernährung und Erzeugung auch noch das Vermögen der Empfindung, der sinnlichen Wahrnehmung und eines höheren Grades der Selbsbewegung haben — die Thiere. Aristoteles spricht sich allerdings auch darüber nicht bestimmt aus, woher nach ihm die Thiere eigentlich kommen: ob sie ihm überhaupt als entstanden und nicht vielmehr als ewig seiende, nicht entstandene und nicht vergehende Typen gelten; ob sie aus der Pflanzenwelt durch Fortbildung hervorgehen, oder denselben als neue Stufe des Beseelten irgendwie hinzugefügt worden, und wenn diess der Fall ist, wie und wodurch? Seinen allgemeinen Principien gemäss sind wir wohl berechtigt, anzunehmen, dass die höhere Seele und die complicirtere Verwirklichung derselben im thierischen Organismus mit seinen Organen der Empfindung, seinen Sinnen und Bewegungsmitteln aus jenem allgemeinen Verlangen des Stoffes nach Form hervorgeht, sei es zeitlich oder ewig, von dem oben schon die Rede war. Handelt es sich in der Natur allgemein um Erreichung der Form als Zweck des Strebens, und ist das höchste Ziel dieses Strebens die in sich vollkommene und seelige Gottheit, von der ein Nachbild gestaltet werden soll, so ist anzunehmen, dass wie die Formgebung überhaupt, so auch die vollkommene Form und deren körperliche Verwirklichung (ψυχή und ἐντελέχεια) Resultat jenes zuerst nur allgemeinen und unvollkommen[illegible] gelingenden Strebens war. Ist die Gottheit das allgemeine Ziel und dadurch die bewegende Ursache alles Strebens, so muss dieses auch auf Organe gehen, die im Nachbilde eine Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit, der reinen Form also, des Denkens und der Glückseligkeit ermöglichen. Organe der Empfindung, des sinnlichen Wahrnehmens und des höheren Denkens mussten entstehen, durch welche Genuss, Einsicht und Glückselig-

keit für die endlichen Wesen möglich wurden — zur Nachbildung göttlicher Glückseligkeit.

Die sinnliche Wahrnehmung, durch welche die Thiere hauptsächlich von den Pflanzen sich unterscheiden, also auch die Thierseelen von den Pflanzenseelen, wird durch die Sinne vermittelt. Die Sinnesempfindung aber, durch welche die Wahrnehmung vermittelt wird, ist eine Bewegung oder Veränderung, welche in dem Wahrnehmenden durch das Wahrgenommene hervorgebracht wird. Zuerst wird der betreffende Sinn erregt und dadurch wird dann auch in der Seele die entsprechende Bewegung oder Veränderung hervorgebracht.[1]) Wiederum wird von Aristoteles hier zur Erklärung das Verhältniss von Möglichkeit und Wirklichkeit verwendet. In den Sinnen ist die Wahrnehmung zunächst der Möglichkeit nach und diese wird durch die Bewegung, die der einwirkende Gegenstand hervorbringt, zur Wirklichkeit gebracht (indem mittelst des Körpers die Seele in Bewegung gesetzt wird), so wie das Brennbare erst durch wirkliches Feuer aus dem Zustande der Möglichkeit zur Wirklichkeit, zum wirklichen Brennen gebracht wird. Die Sinne sind demnach hier als Empfänglichkeit, Möglichkeit oder als (empfänglicher) Stoff aufgefasst, die wahrgenommenen Gegenstände aber als Wirkliches, als Form, die dem Wahrnehmenden aufgeprägt wird. Die Sinne sind also dem Vermögen nach das, was die Dinge in Wirklichkeit sind, wie der Verstand (νοῦς) alles Denkbare (νοητά) dem Vermögen nach, und daher die Seele gewissermassen alles Seiende ist.[2]) Was auf die Sinne wirkt, ist nicht der Stoff der Dinge, sondern die Form und zwar diejenigen Formen oder Eigenschaften derselben auf jeden Sinn, für die er seiner Natur nach die Empfänglichkeit hat. Die Sinnesempfindung ist daher

---

[1]) De anim. II 5. de Somno 1.

[2]) De an. III 2.

eine Aufnahme der sinnlichen Form ohne den Stoff, also eine Nachbildung der Form des Wahrgenommenen in der bildungsfähigen Seele mittelst der Sinne. Bedingt ist diese Fähigkeit bei den Thieren im Allgemeinen dadurch, dass sie einen Mittelpunkt ihres Seelenlebens haben, in welchem die sinnlichen Eindrücke sich zu Formen gestalten, zu seelischen Abbildungen des Wahrgenommenen, während die Pflanzen nur stofflich etwas erleiden.[1]) Durch das Wahrnehmungsvermögen der Thiere ist übrigens die ernährende- oder Pflanzenseele nicht aufgehoben, sondern nur zu einem Theil der ganzen Seele (des Thiers) geworden und in dieser enthalten, so etwa wie das Dreieck im Viereck enthalten ist.

Auf die Erörterung des Aristoteles über die einzelnen Sinne haben wir hier nicht näher einzugehen und ebenso nicht auf seinen Versuch, die Fünfzahl der Sinne zu begründen und sie mit den Elementen in Beziehung zu setzen. Wichtiger ist seine Annahme eines gemeinsamen Sinnes für die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, für die keine speciellen Sinne da sind, wie: Bewegung, Ruhe, Zahl, Grösse, und durch den es zugleich möglich wird, die Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne von einander zu unterscheiden und doch auch wieder zur Einheit eines Gegenstandes zusammenzufassen. Sonach wäre durch diesen Gemeinsinn die seelische Einheit bei den verschiedenen Sinneswahrnehmungen gewahrt und zugleich die Wahrnehmung einheitlicher Gegenstände ermöglicht trotz der Vielheit ihrer Eigenschaften, die durch die verschiedenen Sinne wahrgenommen werden. Er ist also wohl als eine unmittelbare Bethätigung der Einheit der wahrnehmenden Seele aufzufassen, als Gemeinsinn, der zwar nicht als ein besonderer sechster Sinn betrachtet werden darf, wohl aber gleichsam als die Basis oder ge-

[1]) De an. II 12.

meinsame Wurzel der fünf Sinne angesehen werden muss und insofern auch als erster Sinn bezeichnet werden kann. Als körperliches Organ oder als Sitz dieses Sinnes gilt dem Aristoteles das Herz. Auch das Bewusstsein scheint von demselben diesem Sinne zugetheilt zu sein; zunächst wenigstens das physisch-psychische Bewusstsein, wenn auch nicht unmittelbar das höhere Bewusstsein, das Selbstbewusstsein oder das Denken des eigenen Denkens. Allerdings widmet Aristoteles dem Bewusstsein keine besondere Untersuchung, wie diess in der modernen Psychologie üblich ist, aber aus gelegentlichen Bemerkungen scheint diess hervorzugehen. Die einzelnen Sinne haben ihre specifischen Functionen: Sehen, Hören u. s. w. Wenn aber wahrgenommen werden soll, dass das Sehen, Hören u. s. w. stattfinde,[1]) so ist diess eine (allen Sinnen) gemeinsame Wahrnehmung und gehört also dem Gemeinsinn an, d. h. der gemeinsamen Wurzel der Sinnesfunctionen in der Seele selbst, die sich ja doch, trotz aller Nothwendigkeit der Einwirkung der Gegenstände, von innen her mitbethätigen muss. Und wenn Schlaf als Gebundensein des den Sinnen zu Grunde liegenden Gemeinsinnes bezeichnet wird,[2]) so geht daraus ebenfalls hervor, dass dieser Gemeinsinn zugleich Grund des Bewusstseins ist, denn der Gegensatz von Schlaf, das Wachen, ist wesentlich vom (physisch-psychischen) Bewusstsein nicht unterschieden.

Mit dem Gemeinsinn und Bewusstsein steht das Gedächtniss und die Wiedererinnerung in unmittelbarem Zusammenhang. Besteht ja die Erinnerung gerade darin, dass frühere Wahrnehmungen und Vorstellungen wieder in das Bewusstsein eintreten. Damit in Verbindung steht der Sinn für zeitliche Verhältnisse, für das Jetzt und für das Früher und Später.[3]) Uebrigens unterscheidet Ari-

[1]) De an. III 1—2.

[2]) De somno. 2. (.. κοινὸν μόριον τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων).

[3]) De memoria 1.

stoteles zwischen Gedächtniss (μνήμη) und Wiedererinnerung (ἀνάμνησις). Jenes wird auch den Thieren zuerkannt und bethätigt sich unwillkürlich, diese dagegen besteht in willkürlicher Thätigkeit, in einem Besinnen, oder einer Art Schlussfolgerung, deren nur das eigentlich denkende Wesen, der Mensch, fähig ist. — Zu all' diesem aber ist die Phantasie nothwendig; selbst schon zur Sinneswahrnehmung, insofern sie doch ohne inneres Bild nicht möglich ist, ja eben darin besteht, dass der Gegenstand sich der Seele einprägt und Spuren hinterlässt wie ein Siegel im Wachs. Dieses Wahrnehmungsbild wird dann eben durch Phantasie oder als Phantasie zur Vorstellung, zum innerlich in das Bewusstsein gebrachten Bild (φαντασία αισθητική). Daher wird die Phantasie oder das Phantasiebild auch geradezu als abgeschwächte Sinnesempfindung bezeichnet (αἴσθησίς τις ἀσθενής). Von der Phantasie wird indess im Folgenden ausführlicher die Rede sein, daher wir hier nur noch darauf hinzuweisen haben, dass der Seele (ψυχή) auch noch Begehren zukomme in Folge des Vorstellungsvermögens, und dass diesem Seelenvermögen auch eine Art Denken bei Aristoteles nicht ganz abgesprochen ist, wenn auch die Worte öfter nicht dahin zu lauten scheinen. Das Erstere ist bei Aristoteles sehr einfach begründet: Mit sinnlicher Wahrnehmung und Vorstellung (αἴσθησις und φαντασία) sei Lust und Schmerz verbunden, denn sinnliche Wahrnehmung könne nicht ohne Lust- und Unlustempfindung sein. Diese aber finde nicht ohne Begehrung statt.[1]) Der Mittelpunkt und eigentliche Quell des Begehrens ist ebenfalls das Herz. — Weniger klar und sicher ist es, welches die eigentliche Ansicht des Aristoteles war bezüglich des Denkens bei den Thieren d. h. bei jenen Wesen, denen zwar Seele und mit ihr Sinneswahrnehmung,

[1]) De somno 1 . . . οἷς δ'αἴσθησις ὑπάρχει καὶ τὸ λυπεῖσθαι καὶ τὸ χαίρειν· οἷς δε ταῦτα καὶ ἐπιθυμία. Ebenso de an. II 2.

Gedächtniss, Phantasie und Begehren zukommt, aber noch nicht das höhere Denkvermögen (νοῦς). Da Aristoteles auch innerhalb des Thierreiches eine Stufenfolge oder Gradunterschiede der Vollkommenheit annimmt, so ist schon hieraus offenbar, dass auch die Thierseelen selbst grösserer oder geringerer Vollkommenheit in ihren Functionen theilhaftig seien — wie denn Gedächtniss und Phantasie nicht allen Thieren zugesprochen werden. Es werden also die höheren Thiere auch bei vollkommnerer sinnlicher Wahrnehmung eines vollkommneren psychischen Lebens fähig sein, ein höheres Vorstellungsleben haben und also dem eigentlichen Denken näher kommen als die niederen. Ausserdem ist der Gemeinsinn, der die Grundlage des psychischen Lebens bildet, also auch den Thieren eigen sein muss, als Fähigkeit der Unterscheidung, der Trennung der einzelnen, verschiedenen Sinneswahrnehmungen und der Verbindung derselben zu Gesammtbildern aufgefasst. Diese Thätigkeit ist aber schon eine Art Urtheilen und kann demnach wohl schon ein Denken, wenn auch noch unvollkommener Art genannt werden. Und wesentliche Momente des Denkens sind schon da in den nothwendigen Bildern oder Schematen, ohne welche kein Denken stattfinden kann (.. νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος). In diesen Bildern ist das wahre Wesen der Dinge, der eigentliche Gegenstand des Denkens schon enthalten und ihre Verbindung und Trennung (richtig oder unrichtig) darf immerhin als dem Denken sehr nahe verwandt oder als eine Art von Denken bezeichnet werden. Wenn also Aristoteles gelegentlich behauptet, dass den Thieren nur sinnliche Wahrnehmung, nicht aber Denken zukomme, so ist diess, wie so manches Andere, nicht im strengsten Sinne zu nehmen. Ein ganz wesentlicher Unterschied kann schon auch desswegen nicht angenommen werden, weil sowohl das Vorstellen (φαντασία) als das Denken (νοῦς) es mit der Form (εἶδος) zu thun hat, nicht mit dem

Real-stofflichen; also mit dem, was das Wesen begründet, wenn auch allerdings das Denken in abstracter Weise und über das Vorstellen (φαντάσματα) sich erhebend. Ist es doch sogar ungewiss, auf welche Seelenkräfte das vermittelte Erkennen (διάνοια, διανοεῖσθαι) zu beziehen sei und ist doch von einer διανοητική ψυχή[1]) und λογιστική φαντασία die Rede; Combinationen, welche zeigen, dass doch keine scharfe Gränze hier gezogen werden solle oder könne!

Fassen wir zum Schluss des Aristoteles Lehre von der Seele kurz zusammen: Die Seele ist Form (εἶδος) eines stofflichen Wesens (Organismus), aber nicht blos äusserliche Form, wie etwa die Rundung die Form einer (stofflichen) Kugel ist, sondern sie ist als Form ein innerliches, von innen her wirkendes Princip (ἀρχή)[2]), das unmittelbar am Stoffe sich selbst bethätigt und demselben eine bestimmte Form gibt. Bei dieser Formgebung und Gliederung des stofflichen Organismus ist die Seele wirkend und zugleich Zweck, Ziel (τέλος) ihrer eigenen Wirksamkeit,[3]) denn sie will sich als Form Verwirklichung geben (als ἐνέργεια), und demnach ist sie im organischen Ganzen ἐννελεχεία, insofern sie im belebungsfähigen Stoffe sich verwirklicht. In den Pflanzen hat diese ψυχή es nur mit dem Stoffe selbst zu thun, den sie aufnimmt und

---

[1]) De an. III 8 und 9. . . ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἡ τῶν ζώων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως. III 3, wird νοεῖν, κρίνειν und αἰσθάνεσθαι der κίνησις κατὰ τόπον entgegengesetzt und bemerkt: δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαί τι εἶναι· ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων. III 10 wird ebenfalls Phantasie, also Vorstellen, zum Denken im weiteren Sinn gerechnet, dagegen Denken, Schliessen im engeren Sinne den Thieren abgesprochen.

[2]) De an. II 4.

[3]) Eigentlich also zugleich τὸ ὅθεν ἡ κίνησις und τὸ οὗ ἕνεκα, als Ziel unbewegt bewegend, um dem Wesen (Form εἶδος) Verwirklichung zu geben.

als Nahrung zur individuellen Erhaltung oder zur Fortpflanzung, Setzung neuer Individuen in realer, stofflicher Form verwendet. In den Thieren kommt zu dieser Fähigkeit und Function der Seele die Fähigkeit der Empfindung, der Wahrnehmung durch die Sinne und der innern Vorstellung des Wahrgenommenen in Gedächtniss und Phantasiethätigkeit — womit sich dann auch ein entsprechendes Begehren und Streben verbindet. Diese thierische, wahrnehmende und vorstellende Seele hat es nicht mehr mit dem Stoffe als solchem zu thun, nimmt nicht mehr diesen in den Umkreis ihrer Bethätigung auf, wie die ernährende und zeugende Seele, sondern erfasst die Dinge nur ihrer Form nach, wenn auch die Wahrnehmung noch durch die materiellen Sinnesorgane vermittelt ist. Die Gestaltung geschieht nicht mehr am Stofflichen, sondern eigentlich in der Seele selbst, insofern sie Formen in sich aufnimmt oder sich zu Formen des Wahrgenommenen bildet, so dass insofern die Seele die Form der Formen[1]) ist, die sie aufnimmt, in sich wieder hervorrufen und in Phantasie auch zu selbstthätigem Spiel verwenden kann. Die Fähigkeit hiezu erblickt Aristoteles darin, dass die lebendigen Wesen eine Mitte (psychisch und physisch) haben, also mehr in sich concentrirt sind als die Pflanzen und auch noch die niedersten Thiere. In diesem Centrum ist also der Ort der aufgenommenen Formen zu erblicken, in dem sie beharren oder sich wieder erneuern können, so dass auch die Zeit, die Fähigkeit des Zeitbewusstseins oder des Messens der Succession hier ihren Sitz hat. Die Stufenfolge der lebendigen Wesen führt also zu immer höherer innerer Selbstständigkeit und Vergeistigung und die Grundmacht in der Aristotelischen Welterklärung, das εἶδος, ist

[1]) Und zwar ψυχή insofern sie Gemeinsinn und Phantasie in sich schliesst, nicht blos ihrem vernünftigen Theile nach (μέρος νοητικόν) ist εἶδος εἰδῶν und τόπος εἰδῶν, insofern darunter die φαντάσματα, nicht die eigentlichen Begriffe verstanden werden.

innerlich und in sich central und individuell geworden, so dass sie fähig ist, das Wesen der Dinge, die Form schon ohne Stoff, wenn auch noch nicht ohne Gestalt, wie die reine Denkkraft (νοῦς) in's Bewusstsein zu bringen. Aus dem ursprünglich real und objectiv wirkenden Formwesen (εἶδος) ist die innerliche Form, die Seele geworden und aus dieser Seele erhebt sich subjectiv ein Vermögen reiner Formgestaltung, die Phantasie, durch deren Thätigkeit dann erst das reine Denken durch die höchste Erkenntniss-kraft, den νοῦς möglich wird.

---

5. Die Phantasie (φαντασία).

Aristoteles widmet der Phantasie in der Schrift „über die Seele" eine besondere, wenn auch nur kurze Untersuchung [1]) und auch sonst öfter ist davon die Rede. [2]) Es kann indess nicht behauptet werden, dass die Auffassung und Darstellung des Gegenstandes zu vollkommener Klarheit und Bestimmtheit gekommen sei, obwohl derselbe wie es Aristotelische Art ist, in verschiedener Beziehung betrachtet wird und dadurch weitere Untersuchung mannichfache Anregung finden konnte.

Zunächst wird behauptet, dass „Phantasie" etwas Anderes sei als sinnliche Empfindung (Wahrnehmung) und Denken, dass sie aber nicht entstehe (γίγνεται) ohne sinnliche Wahrnehmung und ohne sie keine weitere Forschung (ὑπόληψις) möglich sei, dass aber auch Phantasie und denkende Untersuchung nicht Ein und Dasselbe sei, leuchte ebenfalls ein. Die Phantasie, wird weiterhin bemerkt, scheine (δοκεῖ) eine Art Bewegung zu sein und nicht ohne

---

[1]) De an. III 3.

[2]) S. über den Gegenstand die eingehende Untersuchung von Dr. J. Freudenthal. „Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles. Göttingen 1863.

sinnliche Wahrnehmung zu entstehen, sondern nur durch das Wahrgenommene, das die Empfindungen sind; die Bewegung entstehe durch die Energie der Empfindung und müsse dieser Empfindung (sinnlichen Wahrnehmung) gleichen. Darnach wäre also Phantasie (φαντασία) in passivem Sinne zu verstehen als ein durch die Bewegung der Sinesthätigkeit in den Sinnesorganen oder im Centralorgan derselben (Herz, Gemeinsinn) hervorgebrachtes Bild (Vorstellung), welches das Wahrnehmungsbild festhält oder wiederholt; oder Phantasie wäre eine durch Sinnesfunction geformte Bewegung der körperlichen Organe (und Seele), welche fortdauern oder sich wieder erneuern kann. Phantasie wäre also vom Gedächtniss und Erinnerung nicht wesentlich verschieden, sondern nur durch die ausdrückliche Beziehung, die bei letzteren auf einen bestimmten Gegenstand und eine bestimmte Zeit stattfindet, während das Phantasiebild als solches nur für sich, also beziehungslos ist. In diesem Sinn nennt Aristoteles die Phantasie auch eine Art abgeschwächter Sinneswahrnehmung.[1]) Indess wird Phantasie (φαντασία) doch auch sogleich wieder in activem Sinne genommen als Ursache der Phantasiebilder (φαντάσματα), wodurch sie als eigentliches Seelenvermögen und Organ der Erkenntniss erscheint, nicht blos als nachbleibendes und nachwirkendes Produkt der Sinneswahrnehmung.[2]) Das Phantasiebild ist demnach zwar in körperlichen Organen begründet und durch sie bedingt wie die Sinneswahrnehmung, ist aber auch ein psychischer Act — wie ja bei Aristoteles auch die Sinnesempfindung nicht blos eine eigenartige körperliche Function, sondern auch eine seelische Bethätigung ist.[3])

Was die Unterscheidung der Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) von den Phantasiebildern (φαντασία, Vorstellungen)

---

[1]) Rhet. I 11. ἡ δὲ φαντασία ἐστιν αἴσθησίς τις ἀσθενής.

[2]) De an. III 3. III 9.

[3]) De gen. anim. II 1. de part. anim. I 5.

betrifft,[1]) so wird sie von Aristoteles hauptsächlich dadurch begründet, dass die Sinneswahrnehmung bei allen den bestimmten Gegenständen entsprechenden Sinnen immer wahr, oder doch, wie später ermässigend beigefügt wird, dem Irrthum am wenigsten ausgesetzt sei, dagegen die Phantasiebilder wahr oder falsch sein können, oder, wie einmal geradezu behauptet wird, meistens falsch seien. — Anderwärts indess sind die Phantasiebilder an sich wiederum auch ausser Beziehung gesetzt zu Wahrheit und Irrthum, da diese nur bei dem Verbinden und Trennen (Urtheilen) stattfinden. Sinneswahrnehmung ferner ist allen Thieren eigen, Phantasie aber nur einigen. Wiederum aber bethätigt sich Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) im Schlafe nicht, während die Phantasie gerade in den Träumen sich hauptsächlich geltend macht, ja ausschliesslich herrscht. Endlich bringt die Phantasie ihre Gebilde (Vorstellungen, φαντάσματα) hervor ohne Gegenwart der Gegenstände, deren Bilder sie sind, d. h. ohne Einwirkung derselben auf die Sinne, während die Sinnesempfindung nur durch diese Einwirkung stattfindet. Dadurch nähert sich die Phantasie-Bethätigung schon einigermassen der Denkthätigkeit, die auch durch Sinneswahrnehmungen zwar bedingt oder ermöglicht wird, aber nicht die sinnlichen Gegenstände selbst zum Inhalte hat und unabhängig von diesen stattfinden kann. Aristoteles nennt daher auch sowohl das Denken eine Art Vorstellung,[2]) als auch Vorstellung eine Art Denken,[3]) so zwar, dass das Denken wohl auch geradezu in zwei Arten unterschieden wird: in Vorstellung als Grundlage des Denkens und in näheres Erforschen

---

[1]) Auch Platon stellt φαντασία als blosse Vorstellung der Sinnesempfindung gegenüber, (Theätet 151 E) und φάντασμα gebraucht er im Sinne von „Schein" (Sophist. 235).

[2]) De an. I 1.

[3]) De an. III 7—10. de mem. I 1.

(ὑπόληψις) oder Untersuchen und Beurtheilen.[1]) Indess ist die Sprache hierüber allerdings schwankend.

Mit aller Bestimmtheit behauptet Aristoteles den Unterschied der Vorstellung oder des Phantasiebildes vom eigentlichen (abstracten) Denken und Wissen (νοῦς und ἐπιστήμη) und dann von der Meinnng (δόξα). Von νοῦς und ἐπιστήμη sagt er nur kurz, sie seien immer wahr, während die Vorstellung (φαντασία) allenfalls auch falsch sei. Etwas eingehender spricht er sich über den Unterschied von δόξα und φαντασία aus. Die Meinung (δόξα) kann sowohl wahr als falsch sein; aber auf sie gründet sich das Fürwahrhalten (πίστις); Meinen und Fürwahrhalten verbindet sich miteinander. Nun kommt aber keinem Thiere Fürwahrhalten (πίστις) zu, wohl aber vielen Phantasie. Ferner: Mit der Meinung verbindet sich das Fürwahrhalten, mit diesem die Ueberzeugung (πεπέισθαι) mit dieser der Begriff (λόγος); nun kommt einigen Thieren zwar Phantasie zu, keinem aber Begriff oder Vernunft (λόγος). Daraus ist klar, dass die Phantasie weder ein Meinen mit sinnlicher Wahrnehmung oder auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung, noch eine Verbindung von Meinen und Wahrnehmen sei. Dass die Phantasie nicht eine solche Verbindung von δόξα und αἴσθησις sei, gehe daraus klar hervor, dass wir zugleich eine Vorstellung (φαντασία) und eine ihr ganz entgegengesetzte Meinung haben können. Für die φαντασία hat die Sonne die Grösse eines Fusses, der Meinung aber ist sie grösser als der bewohnte Erdkreis.

Trotz all' dem aber wird φαντασία doch auch wieder mit dem Denken in die engste Beziehung gebracht und wohl auch, wie schon bemerkt, als eine Art von νοεῖν aufgefasst, als eine Art Denken, da wir dadurch eine Art Kenntniss erhalten.[2]) Selbst mit dem höchsten Denken

[1]) De an. III 3, 6.
[2]) De an. III 3. 8. 10.

(νοῦς) ist die Phantasiethätigkeit innig verbunden und nothwendige Bedingung schon dadurch, dass sie demselben die Vorstellungen (φαντάσματα) bietet, aus denen das wahre Wesen, der Begriff der Dinge durch den νοῦς erkannt werden soll. Aber auch das begriffliche Erkennen selbst oder das Produkt desselben, der abstracte Gedanke oder Begriff, bedarf wiederum der Phantasie, da dieser Begriff dem Verständniss nicht nahe gebracht, nicht erfasst werden könnte ohne alle bildliche Vorstellung. Daher muss die Phantasie ein allgemeines Bild oder Schema gestalten, um das begriffliche oder wahre Wesen der Dinge dem sinnlich-vernünftigen Menschen nahe zu bringen und verständlich zu machen. Aristoteles unterscheidet[1]) daher auch eine φαντασία αἰσθητική und eine φαντασία λογιστική und schreibt erstern auch den Thieren zu, während er letztere nur dem Menschen zuerkennt. Die Allgemeinbilder sollen dadurch entstehen, dass mehrere φαντάσματα in Eines zusammengefasst werden — ein Vorgang, der dann offenbar mit der das Wesen erfassenden Thätigkeit des νοῦς in unmittelbarer Verbindung stehen muss.[2]) Kein Wunder demnach, wenn Theophrast, der Schüler und nächste Nachfolger des Aristoteles, in Zweifel war, ob er die φαντασία zum Vernünftigen oder Vernunftlosen rechnen solle.[3])

Insofern Aristoteles das Phantasiebild auffasst als Nachwirkung oder Produkt der Sinneswahrnehmung, stimmt dasselbe mit dem Gegenstande selbst überein und ist, wenn die Beziehung auf diesen ausdrücklich mitgedacht wird, vom Gedächtniss oder Erinnerungsbild (μνημόνευμα) nicht verschieden. Das blosse Phantasiebild aber, ohne Beziehung auf einen Gegenstand, verhält sich wie ein Gemälde im Unterschiede von wirklichen Dingen und Verhältnissen. Diese Phantasiebilder sind wahre d. h. mit den Gegen-



[1]) De an. III 10.
[2]) De mem. 1 und 2. de sensu 1. Anal. post. II 19.
[3]) Simplicius de an. 80.

ständen übereinstimmende Vorstellungen und unterscheiden sich von den sinnlichen Wahrnehmungen nur durch Schwäche oder geringere Lebhaftigkeit. Man kann daher in Bezug auf sie die Phantasie als reproductive Einbildungskraft bezeichnen. Nicht alle Gebilde der Phantasie stimmen aber mit der Wirklichkeit überein, sondern weichen vielfach von ihnen ab und erscheinen als freie, willkürliche Gebilde derselben. Indess fasst diese Aristoteles nicht ohne weiteres auf als Werk einer schöpferischen, productiven Einbildungskraft, sondern sie erscheinen ihm zunächst nur als Wirkung von Störungen der in den Sinnesorganen oder im Centralorgan gleichsam niedergelegten Sinneswahrnehmungen, welche eine Umwandlung, eine Verunstaltung und Mischung erfahren. Diess geschieht besonders im Schlafe in den Träumen, bei Krankheiten und auch bei heftigen Begehrungen und Leidenschaften.[1]) Aristoteles nimmt dabei allenthalben auch eine körperliche Veranlassung an, insbesondere grössere Wärme und Zuströmen des Blutes. Dass die Affectionen und die dadurch erzeugte Störung und willkürliche Gruppirung der Wahrnehmungsbilder besonders im Schlafe, in den Träumen eintreten, hat nach ihm darin seinen Grund, dass im Schlafe nicht mehr, wie es am Tage geschieht, die Affectionen durch die stärkere Thätigkeit der Sinne und des Denkens zurückgedrängt werden, sondern nun zur Quelle der Empfindung, zum Herzen dringend, sich geltend machen. Aehnliches geschieht auch bei Melancholikern, Fieberkranken und Trunkenen. Alle diese Zustände bewirken, weil bei ihnen viel Dunst in den Organen vorhanden ist, starke Bewegungen und Erschütterungen. Die Affectionen (in die Wahrnehmungs-Organe aufgenommenen Bilder) verhalten sich, wenn die Hemmungen des Wachens

---

[1]) De somno 3. Die Träume sind κινήσεις φανταστικαὶ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. De somniis 3.

nicht verhanden sind, gleich den Wolkenbildungen, die bald Menschen bald Centauren ähnlich und in fortwährender Umbildung begriffen sind.[1] Die Melancholie hat auf Erzeugung solcher Einbildungen (denen die Wirklichkeit nicht entspricht) grossen Einfluss. Sie erzeugt oft eine Wärme, die der Stätte des Denkens nahe kommen kann; dann entstehen Krankheiten des Wahnsinns und der Ekstase (wie bei Sibyllen und allen Gottbegeisterten), wobei die Gebilde der Phantasie für Abbilder der Wirklichkeit gehalten werden und das richtige Urtheil gehemmt ist.[2] Und allenthalben auch bei Sinnestäuschungen bethätigt sich diese Art der Phantasie, insofern unrichtige Vorstellungen gebildet und für wahre Abbilder der Wirklichkeit, also für Erinnerungs- oder auch Wahrnehmungsbilder gehalten werden.

Solche Phantasiebilder können, obwohl sie nicht wirklichen Gegenständen entsprechen und also nicht durch Einwirkung dieser auf die Sinne erzeugt werden, doch nicht als Gebilde einer selbstthätigen, producirenden Einbildungskraft betrachtet werden, denn sie entstehen mehr durch Leiden als durch Thätigkeit der entsprechenden physisch-psychischen Organe. Indess wird doch auch bei Aristoteles der Phantasie eine productive Bethätigung, ein actives Verhalten zuerkannt. Abgesehen von dem activen Momente, das schon in der Sinneswahrnehmung selbst liegt, können ja die Bilder derselben absichtlich, willkürlich hervorgerufen werden, wie diess zum Behufe der genaueren Betrachtung für das Denken (νοῦς) geschieht, welches der φαντάσματα bedarf. Wenn dann für das Produkt des Denkens, die Begriffe, die das Wesen ausdrücken, Allgemeinbilder zum Behufe des Verständnisses geschaffen werden, so können wenigstens diese Bilder nicht

---

[1]) Probl. XXX 14. Nach neueren Nachweisungen kann indess diese Schrift nicht Anspruch auf volle Aechtheit machen.

[2]) Probl. XXX 1. de mem. 1.

blos in passiver Weise entstehen durch Störungen oder unwillkürliche Umwandlungen der Wahrnehmungsbilder (Sinnesaffectionen), da sie gar nicht durch blosse Sinneswahrnehmung entstehen, nicht Abbilder einzelner sinnlicher Gegenstände sind. Sie also kann man als Gebilde einer productiven Einbildungskraft, einer selbstthätigen Phantasie oder eines Momentes der Selbststhätigkeit derselben auffassen, und hier dann eine Verwandtschaft von φαντασία und νοῦς erblicken. Ausserdem aber ist dann auch noch die Bethätigung der Phantasie in der Kunst[1]) in Betracht zu ziehen, die nicht ohne ein Moment der Activität, des selbstständigen Producirens gedacht werden kann auch bei Aristoteles. Der Verlauf der Schaffung des Kunstwerkes zeigt diess klar genug. Man kann sagen, in der Kunst, wie auch bei dem praktischen, insbesondere dem ethischen Handeln ist die Phantasie die eigentlich leitende, principiell wirkende Macht. Und zwar dadurch, dass dieselbe das Ziel (den Zweck) zeigt, vorstellt, der durch Thätigkeit erreicht werden soll und dem gemäss diese allenthalben sich gestalten muss. Das zu schaffende Kunstwerk wird vorgestellt, und diese Vorstellung ist Norm und Princip der ganzen Thätigkeit und der wirklichen Erreichung des Zieles, — für den Künstler im ästhetischen Sinn, wie für den Techniker, den Arzt u. s. w. Die Vorstellung hiebei ist aber Produkt der Einbildungskraft, nicht blos Wahrnehmungs- oder Erinnerungsbild. Denn wenn Aristoteles auch die Kunst als Nachahmung der Natur auffasst, so meint er damit doch keine bloss sklavische Nachahmung, sondern auch Umbildung, Vervollkommnung, Idealisirung derselben — und diess setzt ein Moment der Selbstthätigkeit der dabei leitenden Phantasie voraus. Bei der dichterischen Begeisterung und bei denen, die sich durch Wohlbegabung (als εὐφυεῖς) auszeichnen, tritt dieses Moment in be-

---

[1]) Poët. XVII de mem. 1. (Probl. XXX 1) Eth. N. VI 4.

sonderem Masse hervor. — Nach all' dem Bemerkten wird man also kaum in Abrede stellen können, dass der Phantasie auch bei Aristoteles eine gewisse Selbstthätigkeit zugeschrieben wird, wenn er auch noch nicht die „produktive Einbildungskraft", oder die geniale schöpferische Potenz der neueren Psychologie und Erkenntnisslehre kennt. Man könnte wohl mit einigem Rechte, der Analogie der sonstigen Betrachtungsweise des Aristoteles folgend, auch bei der Phantasie Stoff und Form, einen passiven und einen activen Theil derselben unterscheiden. So dass man also nach Aristoteles' Weise auch die φαντασία schiede in φαντασία παθητική und φαντασία ποιητική, jene fähig Alles zu werden d. h. die Formen von Allem in sich aufzunehmen, diese fähig Alles zu bilden d. h. in selbstständiger Thätigkeit Formen in sich hervorzubringen, — wie er den νοῦς in νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός unterscheidet, wovon später die Rede sein wird. Und da selbst in der ὕλη doch auch ein actives Moment sich geltend macht, so ist es im Grunde selbstverständlich, dass auch die φαντασία (als psychische Thätigkeit und Fähigkeit) nicht ohne ein solches zu denken sein werde.

Bemerkenswerth ist noch besonders auch die Ableitung der φαντασία von φῶς bei Aristoteles; eine Ableitung, die später auch von den Stoikern insbesondere von Chrysippos geltend gemacht wurde und die sich auch noch bei Späteren z. B. bei Galenus findet. Aristoteles sagt: da das Gesicht der höchste Sinn ist, so hat die Phantasie den Namen davon erhalten, da ohne Licht nicht gesehen werden kann. [1]) Diese Annahme, die Aristoteles allerdings nicht näher be-

---

[1]) De an. III 3,13. ἐπεὶ δὲ ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν (φαντασία), ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν. Trendelenburg bemerkt hiezu: wenn φαντασία auch nicht vom Worte φάος selbst abgeleitet sei, so könne sie doch zugleieh mit φάος von derselben Wurzel abstammen, aus welcher auch φαίνω kommt, das der φαντασία nahe steht.

gründet und nicht weiter ausführt, dürfte insofern ganz richtig sein, als φαντασία ursprünglich eine äusserliche Bedeutung hatte und damit eine Wirkung des physischen Lichtes bezeichnet wurde, dann erst eine innerliche, psychologische Anwendung und Bedeutung erhielt. Die Bezeichnungen für das Geistige hatten ja überhaupt zuerst und ursprünglich ganz äusserliche Bedeutungen; sie bedeuteten physische Dinge oder Vorgänge und erhielten dann erst vergeistigte Bedeutungen. Ein auffallendes Beispiel dieser Art ist sogar πνεῦμα, das ursprünglich Wind, Hauch bedeutete und das später zur Bezeichnung des höchsten Gegensatzes des Physischen, des rein Geistigen gebraucht wurde. Aehnliches wird auch für φαντασία angenommen werden dürfen. Es stammt offenbar von φαντάζειν oder φαντάζεσθαι „erscheinen, sich zeigen" ab und bedeutet „Aussehen, Erscheinung" für die Sinne, insbesondere für das Auge und erweist sich so als Wirkung des physischen Lichtes. Auch Aristoteles bedient sich des Wortes in dieser Bedeutung.[1]) Und da es Erscheinungen gibt, denen kein Wesen, keine Wirklichkeit entspricht, die also blos „Schein" oder Trugbilder sind, so lag es nahe, das Wort φαντασία (φαίνεσθαι) auch in dieser Bedeutung zu gebrauchen. Sie findet sich ebenfalls bei Aristoteles.[2]) Indem nun die Bedeutung sich verinnerlichte, wurden beide Bedeutungen auf innere, psychische Bethätigungen übertragen, die äussere Erscheinung wurde zur inneren, oder zur Vorstellung, und der äussere Schein zum inneren, zum blossen, gegenstandlosen Phantasiebild; endlich das äussere Licht, welches die Grundbedingung der äusseren Erscheinung und des Scheines ist, ward zum innern, psychischen Licht, dem Licht des Bewusstseins in moderner Ausdrucksweise. Da aber in alter Zeit Bewusstsein und Vorstellung nicht bestimmt

---

[1]) De sensu 3. Meteor. I 3.

[2]) Soph. elench. 5. 6. Eth. N. III 7.

von einander unterschieden oder getrennt wurden, so konnte man mit φαντασία zugleich das Bewusstsein und die innere Erscheinung oder den inneren Schein (Täuschung), zugleich das Licht für diese innere Erscheinung und die Vorstellungsfähigkeit selbst bezeichnen. Wie das äussere Licht Ursache des Erscheinens, der Erscheinung, φαντασία im objectiven Sinn ist, so muss ein Licht auch der inneren, der φαντασία im subjectiven Sinne zukommen; denn Bild, oder Erscheinung und Licht müssen auch innerlich zugleich da sein, wenn psychisch die Welt sich wiederspiegeln soll in einem lebendigen, bewussten Wesen.

So können wir schliesslich sagen, dass die Phantasie nach Aristoteles als ein Mittleres erscheint zwischen sinnlicher Wahrnehmung (αἴσθησις) und Denken (νοεῖν), an beiden gewissermassen theilnimmt und demnach auch die Verbindung beider vermittelt. Sie geht aus sinnlicher Wahrnehmung hervor als Produkt oder Nachwirkung derselben, aber sie liegt mit ihrer Function in der That derselben auch zu Grunde; denn wenn sie als abgeschwächte Sinnesempfindung bezeichnet werden kann (αἴσθησίς τις ἀσθενής), so muss auch die sinnliche Wahrnehmung als der Phantasiefunction gewissermassen gleichartig aufgefasst werden können, insofern durch dieselbe innere Bilder der Dinge entstehen in Folge der Sinnesempfindung. Auf der andern Seite ermöglicht die Phantasie durch die Vorstellungen (φαντάσματα) erst das Denken, insofern sie diesem gleichsam das Material dazu bietet; zugleich aber nimmt sie wiederum die Produkte des Denkens auf, ihnen Gestaltung in Allgemeinbildern gebend und dadurch das Verständniss derselben ermöglichend. Damit bekundet die Phantasie schon eine gewisse selbstständige oder schaffende Thätigkeit, da in der Wirklichkeit solche Allgemeinbilder nicht existiren und also auch nicht blos durch die Sinne aufgenommen werden können. Indem ferner Worte [1]) für die besonderen

[1]) De an. II 8,14.

und allgemeinen Vorstellungen und Begriffe und ihren Zusammenhang zum klaren Verständniss und zur Mittheilung gebildet werden und damit die Sprache entsteht, zeigt sich diese Seelenfähigkeit noch auffallender, entschiedener als selbstständig wirkende Seelenkraft. Dasselbe ist der Fall bei der Hervorbringung der Kunstwerke (und Symbole), wie schon oben angedeutet wurde. Endlich aber selbst auch insofern die Phantasie Quelle oder Urheberin von inneren Bildern oder Vorstellungen ist, denen keine reale Wirklichkeit entspricht, die also nur Täuschungen, Illusionen, Irrthümer sind, zeigt sie eine Art selbstständiger Produktionskraft. Denn diese Bilder müssen doch von ihr selbst, auf welche Veranlassung hin es sein mag, hervorgebracht werden, weil sie ebenfalls nicht von aussen kommen können, da das Nichtseiende (das eigentliche Wesen des Irrthums) keine Wirkung hervorbringen kann — worauf Aristoteles selbst ausdrücklich aufmerksam macht.[1] Da so mannichfach sich die Phantasie bethätigt, ist es nicht zu verwundern, wenn Aristoteles sie bald der Einen bald der Andern der Seelenkräfte oder -Functionen nahe bringt und, in Verlegenheit, welchem Theile der Seele er sie eigentlich zuschreiben soll, zuletzt geneigt ist, sie als etwas von allen andern Seelenkräften Verschiedenes aufzufassen.[2] Sie kann in der That als solches betrachtet werden und zwar als Gemeinsames, allen andern Seelenfunctionen zu Grunde Liegendes, nicht als blos Eigenartiges neben den andern; denn in diesem Falle wäre die Unterscheidung von diesen nicht mit so grossen Schwierigkeiten verbunden. — Blicken wir endlich noch auf die objective, reale Bedeutung, welche φαντασία ursprüglich hatte, so können wir behaupten, dass in ihr die Hauptaction- und Function des Daseins angedeutet ist. In objectiver, realer Beziehung ist

---

[1]) De an. III 3,2.

[2]) De an. III 9,2.

es ja eben die Gestaltung und das Licht, wodurch das Dasein erst sich offenbart, zur Erscheinung kommt, ja eigentlich erst ist, oder sich verwirklicht, da doch weder Stoff an sich, noch Form an sich Wirklichkeit hat und sich offenbaren kann. Und Beides, Gestaltung und Licht, ist durch φαντασία ausgedrückt. Nicht minder aber ist φαντασία das eigentliche Offenbarungsorgan in subjectiver Beziehung, insoferne eben dieselbe als psychische Fähigkeit innerlich gestaltet und zum Bewusstsein bringt, und also ganz anolog wirkt mit der Action oder Function, wodurch die Welt als äussere Erscheinung sich gestaltet und offenbart.

---

6. Die Erkenntnisskraft (νοῦς).

Einer der wichtigsten und Jahrhunderte hindurch einflussreichsten Theile der Aristotelischen Philosophie ist seine Lehre von der Erkenntnisskraft und der Erkenntniss-Weise, die Lehre vom νοῦς. Aber sie hat auch stets einen der dunkelsten und streitigsten Punkte dieser Philosophie gebildet und ist auch jetzt noch keineswegs zur vollen Klarheit gebracht. Schon was dieser νοῦς eigentlich sei, worin sein Wesen und seine Fähigkeit des Erkennens bestehe, woher er stamme und in welchem Verhältniss er zu εἶδος, ψυχή und φαντασία stehe, ist keineswegs vollständig festgestellt. Ebensowenig aber, worin seine Erkenntnissfunktion bestehe und was der eigentliche Gegenstand derselben sei. Vollends dann die Unterscheidung von νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός hat die Unsicherheit noch vermehrt und die Lösung dieses Problems noch schwieriger gemacht. Indem wir im Folgenden diese Lehre des Aristoteles darzustellen und zur Klarheit zu bringen versuchen, wollen wir zuerst den νοῦς einfach als solchen nach Wesen und Function betrachten und dann

noch besonders die Unterscheidung desselben in νοῦς ποιητικός und παθητικός einer näheren Erörterung unterziehen.

a) Vom νοῦς überhaupt.

Unter νοῦς versteht Aristoteles im Allgemeinen das, wodurch die Seele denkt und sich durch Ueberlegung Ansichten bildet.[1] Der νοῦς ist also hier als Denkkraft im Allgemeinen aufgefasst, als Organ des Denkens; als eigentliches Subject des Denkens aber erscheint die Seele (ψυχή). Indess stimmen die verschiedenen Aeusserungen des Aristoteles hiemit nicht vollkommen überein, sondern es herrscht grosse Unbestimmtheit im Ausdrucke. Und zwar sind es zwei Punkte, die nicht zur Klarheit kommen: Für's Erste, ob der νοῦς ein ganz selbstständiges Wesen von eigenem Substrat und Bewusstsein sei, oder nur ein Theil, eine besondere Kraft der Seele; dann worin die eigentliche (specifische) Function des νοῦς bestehe, ob nur in Erkenntniss oder Bewusstsein der Principien des Erkennens, oder auch in deren Anwendung auf gegebenes, durch die Sinne aufgenommenes Material. — In ersterer Beziehung finden sich manche Stellen, welche den νοῦς nur als Theil der Seele,[2] also als Kraft derselben für eine bestimmte Erkenntnissthätigkeit bezeichnen, wozu die eben genannte im Grunde auch gehört. Sowohl in der Schrift von der Seele,[3] als auch in der Metaphysik[4]) und Physik[5]) finden sich Stellen dieser Art. Andererseits aber wird mit aller Entschiedenheit der νοῦς als gänzlich von der ψυχή verschieden, und zwar seinem Wesen, seiner

[1]) De an. III 4. λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή.

[2]) Met. XII 3,10. μὴ πᾶσα (ψυχή), ἀλλ' ὁ νοῦς. De an. II 2. zwar als ἕτερον γένος ψυχῆς bezeichnet, aber doch auch wieder den λοῖπα μόρια τῆς ψυχῆς gegenüber gestellt. Vgl. de an. III 4.

[3]) De an. III 4.

[4]) Metaph. XII 3.

[5]) Phys. VII. 3. διανοητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς.

Function, seinem Ursprung und seiner Dauer nach, aufgefasst; — wenn auch allerdings wiederum bemerkt wird, dass der νοῦς der Wirklichkeit nach nicht sei ehe er denkt, so dass man doch annehmen möchte, dass er als Möglichkeit sein Substrat an der Seele haben müsse. So wird der νοῦς der Seele gegenüber als getrennt oder trennbar, und als eine andere Art von Seele aufgefasst.[1]) Und er ist vom physisch-psychischen Wesen des Menschen dadurch verschieden, dass er leidenlos, unvermischt, in seiner Thätigkeit nicht an körperliche Organe gebunden, unvergänglich[2]) und das Göttlichste von Allem sei oder das allein Göttliche,[3]) das „von aussen" in den Menschen kommt.[4]) Auch ist er das sich selbst Denkende, und zwar so, dass er Denkendes und Gedachtes zugleich ist, denn bei dem was ohne Stoff (ὕλη), ist das Denkende und Gedachte dasselbe,[5]) — was aber freilich schon das Denken eines andern voraussetzt, da er an sich blos Potenz des Denkens und vor dem Denken nichts Wirkliches sein soll.

Auch in Bezug auf Art und Gegenstand der Erkenntniss des νοῦς stimmen die verschiedenen Stellen bei Aristoteles nicht vollständig überein. Bald scheint die Erkenntniss desselben nur auf die Principien des Erkennens[6]) und auf das allgemeine (übersinnliche oder unsinnliche) Wesen der Dinge beschränkt und rein geistig nur im Denken zu bestehen, bald scheint sich dieselbe auf Alles, auch das Sinnliche zu erstrecken und nie ohne sinnliche Form zu sein. Obwohl Aristoteles ausdrücklich sagt: λέγω δὲ νοῦν, ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή, so wird von

---

[1]) De an. II 2. νοῦς χωριστός und ψυχῆς γένος ἕτερον.
[2]) De an. III 5. Met. XII 5.
[3]) De an. I 4. Eth. N. X 7.
[4]) De gener. an. II 3.
[5]) De an. III 4.
[6]) Eth. N. VI 6. λείπεται νοῦς εἶναι τῶν ἀρχῶν. Anal. post. II 19. νοῦς ἄν εἴη τῶν ἀρχῶν. De an. II 5. III 4. Met. IV 3.

ihm doch anderwärts das διανοεῖσθαι dem νοῦς abgesprochen und demselben nur das νοεῖν und θεωρεῖν zuerkannt,[1]) während wiederum anderwärts auch die Phantasiethätigkeit als eine Art νοεῖν bezeichnet ist. Und wenn wir in Betracht ziehen, dass nach Aristoteles der Mensch gerade durch den νοῦς sich wesentlich von den Thieren unterscheidet, so müssen wir jede menschliche Thätigkeit, deren die Thiere nicht fähig sind, auf den νοῦς zurückführen. Daher muss demselbcn ausser dem νοεῖν und θεωρεῖν, d. i. der Erkenntniss der Principien, des Allgemeinen, der Grund-Axiome, der unmittelbar gewissen obersten Sätze (προτάσεις ἄμεσοι) und der Selbsterkenntniss (Selbstbewusstsein) — auch διάνοια, ὑπόληψις und selbst auch δόξα (πίστις) zugeschrieben werden, da auch dieser die Thiere für unfähig erklärt sind. Selbst auf die eigentlich sinnlich-psychischen Functionen kann da die Thätigkeit des νοῦς sich erstrecken und wenigstens durch sie sich mit ihnen gleichsam mischen, daher allenfalls selbst αἴσθησις[2]) und φαντασία mit dem νοῦς in Verbindung gebracht werden. Sogar αἰσθητικόν und ἐπιστημονικόν (Sinnlichkeit und Verstand) bringt Aristoteles in Zusammenhang,[4]) oder erklärt Beides für dasselbe der Möglichkeit nach. Und allerdings, der Sinn nimmt ja auch mit dem Einzelnen schon Allgemeines wahr, das im Einzelnen verwirklicht ist und das eigentliche Wesen desselben bildet; daher ja schon im Gedächtniss das Allgemeine sich insoferne geltend macht, als das Gleichartige zu Einer Vorstellung sich gestaltet. (Anal. post. II 19.)

Um hier den Widerspruch in der Ausdrucksweise zu beseitigen, wird wohl anzunehmen sein, dass Aristoteles das Einemal den νοῦς an sich mit seinem Wesen und

---

[1]) De an. I 4.

[2]) Eth. N. VI 12.

[3]) De an. III 10. vgl. III 3.

[4]) Metaph. XIII 10,10. De an. III 8. τῆς ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν, καὶ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταὐτό ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστητὸν τὸ δὲ αἰσθητόν.

seiner unmittelbaren Bethätigung bezeichnen wollte, das Anderemal aber denselben, insofern seine Thätigkeit, seine Gesetze und Formen auf das durch die Sinne und die Phantasie gebotene Material zum Behufe der Untersuchung und Erkenntniss Anwendung findet — womit zugleich schon die Unterscheidung in thätigen und leidenden νοῦς angedeutet ist.

Der νοῦς also gleichsam als reiner (reine Vernunft) wird von Aristoteles aufgefasst als Vermögen oder als Inbegriff der (Denk- oder Erkenntniss-) Principien,[1]) die er unmittelbar wahrnimmt oder erkennt, indem er sich selbst denkt. Sie bilden also den unmittelbaren Inhalt seines Bewusstseins; indem er sie erkennt, erfasst er damit sein eigenes Wesen als ein rationales, als Inbegriff rationaler Bestimmungen, und damit sich selbst als Norm oder Massstab für die Erkenntniss der Dinge. Indem er also sich, sein Wesen denkt, denkt er eben zugleich das denkbare Rationale der Dinge. Die rationalen Normen oder Principien sind unmittelbar gegeben und gewiss und bedürfen keines weiteren Beweises d. h. sie tragen die Evidenz an sich selbst, leuchten mit eigenem Lichte ihrer Rationalität und erhellen sich und das Bewusstsein zugleich. Daher wird der νοῦς von Aristoteles auch mit dem Lichte (φῶς) verglichen. Indess ist nicht ganz klar, was Alles Aristoteles unter diesen Principien verstanden habe, ob nur formale oder logische Erkenntnissprincipien, oder auch sachliche, so dass der νοῦς eine bestimmte apriorische Erkenntniss schon in sich hätte. Dass er die Erkenntnissprincipien, zunächst die formalen Denkgesetze in sich habe als constitutive Momente seines Wesens, ist wohl sicher Aristotelische Lehre — wie diess insbesondere vom Gesetze des Widerspruchs gilt.[2]) Ausserdem noch allgemein und unmittelbar giltige Axiome, die

[1]) Metaph. IV 3. Anal. post. II 19. Eth. N. VI 6.
[2]) Met. IV 3.

als erste unbeweisbare Sätze die Grundlage aller Beweisführung und Ableitung (ἀπόδειξις) bilden. Diese Gesetze und Sätze müssen der Anlage nach jedenfalls da sein, wenn es überhaupt zu einer sichern Erkenntniss kommen soll. Und sie können als das Licht der Vernunft bezeichnet werden, wodurch das rationale Erkennen ermöglicht und das unmittelbare Einleuchten und Gewisssein derselben bedingt ist. Es ist aber die Frage, ob auch das Allgemeine (τὸ καθόλου) und die begrifflichen Wesenheiten (εἴδη, τί ἦν εἶναι) die Natur des νοῦς constituiren, so zu sagen den apriorischen Besitz desselben bilden. Diess kann kaum behauptet werden als Aristotelische Ansicht, wenn es auch zuweilen den Anschein hat, als sollte dergleichen angenommen werden. Das Allgemeine (καθόλου), was gar nicht als bestimmtes Einzelwesen existiren kann, sondern nur als Eigenschaft oder Verhältniss der Dinge erscheint und durch Anwendung der Kategorien erfasst oder erkannt zu werden vermag, wird als solches erst im denkenden Geiste selbst gebildet und hat so nur unsinnliche Existenz, ist übersinnlicher Gegenstand des Denkens und als solcher erst Schöpfung des Geistes selbst. Dazu kann im Geiste nur die allgemeine Fähigkeit gegeben sein. Aber auch die Formen als Wesenheiten der Einzeldinge und Arten (εἴδη) können nicht wohl als apriorisch im Geiste vorhanden gedacht sein, so dass etwa dieser die Ideen aller Dinge oder wenigstens der Arten derselben in sich trüge und sie in dem Erkenntnissprocesse nur aus sich zu entwickeln brauchte, um ein entsprechendes Abbild (durch apriorische Construction) zu gewinnen. Der νοῦς ist bei Aristoteles nicht als solcher schon ein Spiegel des Universums, wie die Leibniz'schen Monaden. Diess anzunehmen verbietet schon das Dringen des Aristoteles auf empirische Forschung und die behauptete Nothwendigkeit, dass dem νοῦς, damit er seine Erkenntnissfähigkeit verwirkliche, die Dinge selbst durch die Sinne

und durch die φαντάσματα der Einbildungskraft vorgeführt werden, in denen das allgemeine und wahre Wesen enthalten ist und dem Geiste zur Offenbarung kommt. Zwar wird die Seele ihrem noëtischen Theile nach als Ort (τόπος)[1]) der Ideen (εἴδη) und der νοῦς als εἶδος εἰδῶν bezeichnet. Aber Aristoteles fügt der ersten Stelle gleich bei, dass nur der Möglichkeit (δυνάμει) nicht der Wirklichkeit nach (ἐντελεχείᾳ) die denkende Seele (ψυχὴ οὐ ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική) Ort der Formen (εἴδη) sei. Und selbst wenn diese Einschränkung nicht beigefügt wäre, brauchte man nicht anzunehmen, dass die Seele die Formen (species) als apriorischen Besitz in sich schliesse, sondern sie könnte in Bezug auf die empirisch und wissenschaftlich errungenen εἴδη als Ort derselben bezeichnet werden, insofern sie im Gedächtniss festgehalten und wieder in's Bewusstsein gerufen werden können. Den gleichen Sinn, wie obige Stelle, hat es auch, wenn bemerkt wird, der νοῦς sei dem Vermögen nach (δυνάμει) gewissermassen das Denkbare (τὰ νοητά), in der Wirklichkeit aber sei er nicht, ehe er denke;[2]) so dass sich die Seele wie ein Buch verhalte, in welches noch nichts wirklich geschrieben ist (ἐντελεχείᾳ γεγαμμένον). Dasselbe gilt von dem Ausspruche, der νοῦς sei εἶδος εἰδῶν.[3]) Aristoteles bemerkt, dass nicht die Dinge selbst, sondern nur die Formen derselben in die Seele kommen, nicht der Stein, sondern die Form (τὸ εἶδος) desselben, und er fügt hinzu, die Seele sei wie die Hand; wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge sei, so der νοῦς die Form der Formen, und die Sinneswahrnehmung die Form des Wahrgenommenen (ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν). Die Sache ist allerdings trotz der gebrauchten Gleichnisse nicht ganz klar gemacht, denn diese Gleichnisse deuten nicht

---

[1]) De an. III 4,6.
[2]) De an. III 4,14.
[3]) De an. III 8,2.

das Gleiche an. Der νοῦς ist „Form derFormen" kann sagen wollen: er bietet die Möglichkeit, die Formen der Dinge in sich nachzubilden und in's Bewusstsein zu bringen, z. B. die Form des Steines — als Einzelding und als Begriff, denn die Seele ist als empfindende (αἴσθησις) die Form (zuerst die mögliche dann die wirkliche) des sinnlich Wahrnehmbaren. Damit wäre mehr ein passives Verhalten der Seele und des νοῦς in Bezug auf die Formen angedeutet. Der Vergleich mit der Hand als dem Werkzeug der Werkzeuge deutet aber dagegen mehr auf ein actives Verhalten desselben hin. Die Hand ist „Werkzeug der Werkzeuge" kann sagen wollen: sie ist das höchste, wichtigste der Werkzeuge des Menschen, oder: durch sie kann der Mensch sich erst Werkzeuge machen und dieselben gebrauchen. Ist diess Letztere die Meinung des Aristoteles, so wäre damit mehr ein thätiges Verhalten des νοῦς in Bezug auf die εἴδη angedeutet, also die Eigenart des νοῦς, den er als ποιητικός bezeichnet, während der andere Theil der Stelle mehr auf ein leidendes Verhalten des νοῦς, den sog. νοῦς παθητικός zu deuten ist. Immerhin aber hätte auch so der νοῦς die εἴδη nur der Möglichkeit, nicht schon der Wirklichkeit nach in sich, und diese Möglichkeit bestünde in dem Vermögen, sie hervorzubringen für das Denken, nicht blos sie aufzunehmen. — Das Wesen des νοῦς als Denk- und Erkenntnisskraft kann also nach Aristoteles wohl so bestimmt werden: Er enthält formale Principien des Denkens und Erkennens und die obersten, an sich klaren, unbeweisbaren Grundsätze oder Axiome (als προτάσεις ἄμεσοι) in sich, die mit seinem Selbstbewusstsein und Selbsterkennen zugleich gegeben sind, nicht erst in dasselbe hineingebracht zu werden brauchen; so dass ihre Erkenntniss mit dem Denken seiner selbst als rationalen Wesens zusammenfällt. Sie bilden die active Natur des erkennenden Geistes, den νοῦς ποιητικός, von dem später die Rede sein wird. Wenn dagegen der νοῦς die

Formen, εἴδη in sich enthalten soll, kann dies nur in passivem Sinn gemeint sein, insofern er die Fähigkeit in sich hat, dass diese Formen in ihm gebildet werden und dadurch sein potentielles Wesen zur Actualität sich entfaltet. Beides zusammen constituirt den νοῦς an sich, oder die reine Vernunft, die als solche es nur mit Begriffen als solchen, ohne weitere Verbindung und Ableitung zu thun hat. Daran schliesst sich dann die Anwendung dieser activen und passiven Vernunftfähigkeit auf die objectiven Gegenstände der Erkenntniss, die durch Sinne und Phantasie dem νοῦς sich darbieten — woraus die verschiedenen Arten des Erkennens oder Wissens: διανοεῖσθαι, ὑπόληψις δόξα entstehen, die dem νοῦς etwas Accidentelles sind und ihm daher wieder entschwinden können. — Insofern indess der νοῦς sich selber denkt (Selbstbewusstsein hat), kann er doch nicht wohl einzig von formalen Erkenntnissprincipien, allgemeinen Axiomen und allenfalls noch von der Möglichkeit, das Wesen und die Arten der Dinge zu erkennen, constituirt sein, kann nicht blos als denkendes, wissendes Denk- und Wissens-Gesetz und -Organ sich wissen. Denn Inhalt und Fähigkeit des Geistes ist doch reicher und kann nicht ohne Organ sachlicher, inhaltlicher Gestaltung gedacht werden. Diess zeigt sich schon im ethischen Gebiete, das allenthalben durch Zweck und Idee bedingt ist und Gestaltung oder Vorstellung eines Endzieles voraussetzt, demnach nicht ohne φαντασία möglich ist, die sich hier innig mit dem νοῦς verbindet. Ethische Ziele oder Vorstellungen können ja wohl ebenso Gegenstand des νοῦς sein als die εἴδη der Natur; daher in der That Aristoteles hier wohl auch αἴσθησις geradezu für Bethätigung des νοῦς gebraucht, wie auch sonst dieser Ausdruck einfach „Bewusstsein“ bedeutet.[1]

Von besonderer Wichtigkeit ist es, das Verhältniss

---

[1]) Eth. N. IX 9,29. Polit. I 2.

näher zu untersuchen, in welchem in der Aristotelischen Philosophie εἶδος und νοῦς zu einander stehen, sei es, dass Aristoteles selbst sich ausdrücklich darüber ausgesprochen hat, oder dasselbe aus seinen Grundlehren bestimmt werden kann. — Wir haben gesehen, wie er den νοῦς ausdrücklich als εἶδος εἰδῶν oder als τόπος εἰδῶν bezeichnet und seine Grundlehre ist es, dass der νοῦς das Allgemeine, das wahrhaft Seiende, das Wesen der Dinge erkenne (καθόλου, ὄντως ὄν, εἶδος (λόγος), τί ἦν εἶναι), die Form der Dinge, die allein wahrhaft erkennbar sei, da der Stoff nicht vollkommen erkannt werden kann, — wegen des irrationalen Momentes, das in ihm vorhanden ist und durch das εἶδος nicht ganz überwunden werden kann. Und zwar ist Gegenstand der Erkenntniss die Form dem innern Wesen nicht blos der äussern Erscheinung nach, welche die φαντασία in den φαντάσματα aus Sinneswahrnehmungen gestaltet und dem Bewusstsein vorstellt. Es ist also εἶδος als Formprincip und Wesen der Dinge der Hauptgegenstand der Erkenntniss des νοῦς. Jenes ist das Erkennbare, Intelligible, dieser das Erkennende (intellectus), und sie correspondiren sich also gegenseitig; das objective, reale εἶδος entspricht dem subjectiven erkennenden νοῦς. Während die εἴδη als Formprincipien in den Dingen wirksam, aber gleichsam in sie versenkt, vom Stoff umhüllt sind und in ihrem reinen Wesen nicht zur Wirksamkeit und Erscheinung kommen, ist der νοῦς als Inbegriff der Erkenntnissprincipien und als εἶδος εἰδῶν gleich den Platon'schen Ideen über den Stoff erhaben, von ihm ganz unabhängig in seinem Wesen und seiner intellectuellen Function. Dadurch vermag er die εἴδη ebenfalls des Stofflichen zu entkleiden und sie in ihrem wahren Wesen im Denken oder begrifflich zu erfassen und zu gestalten; so dass sie nun wenigstens im menschlichen Denken als an sich Seiendes, Stoffloses bestehen, gleich den Platon'schen Ideen, die freilich objectiv und an sich

seiend, wie in einem Jenseits existirend gedacht werden. Ein Gedanke, der übrigens auch bei Aristoteles nicht ganz überwunden erscheint, da die εἴδη als unentstanden und unvergänglich gedacht werden und nur die Einzeldinge, die Realisirungen der εἴδη, als dem Entstehen und Vergehen unterworfen erscheinen.

Verhält sich diess nun so, correspondiren sich εἶδος und νοῦς und kann das Wesen der Dinge von diesem als Form erfasst werden, während ihm ὕλη als solche unerkennbar ist, so muss offenbar eine Wesensverwandschaft oder -Gleichheit zwischen νοῦς und εἶδος, dem Intelligiblen und dem Intellect als Thatsache angenommen werden, und demnach kann das Rationale (εἶδος) und νοῦς (intellectus und ratio) nicht fremd einander gegenüber stehen. Die objectiven (realen) Principien des Weltgeschehens (εἴδη und was darin enthalten ist) und das subjective Princip des Welterkennens, νοῦς sind gleichen Wesens. Sie bilden zusammen den νοῦς des Anaxagoras, der zugleich als objectives und subjectiver Weltprincip (ἀρχή) aufzufassen ist, als real wirkend und ideal oder formal erkennend; des Anaxagoras, den Aristoteles unter den vorsokratischen Philosophen am höchsten stellt, der aber allerdings sein Princip nicht consequent und klar durchführte. Indess ist auch bei Aristoteles die Einheit oder wenigstens Verbindung und Wechselwirkung zwischem εἶδος, als realem νοῦς, und dem νοῦς, als idealem, subjectiven εἶδος wieder hergestellt im Subjecte durch die φαντασία, welche durch die φαντάσματα die εἴδη in das bewusste Subject bringt und dem νοῦς zugänglich und erfassbar macht.

Ist nun εἶδος und νοῦς als gleichartig und gleichwesentlich aufzufassen, sich correspondirend als Intelligibles und als Intellect, als rationabile und als ratio, so kann auch ψυχή, welcher die φαντασία eignet, nicht geradezu als Vernunftloses, ἄλογον dem Wesen nach aufgefasst werden, sondern diese Bezeichnung kann sich nur auf das

Entwicklungsstadium oder den Bewusstseinszustand beziehen. Ist εἶδος das Vernünftige, der Vernunft Entsprechende, Denk- oder Erennkbare in der Natur und geht ψυχή aus diesem εἶδος hervor, oder steht als höherer Grad gleichen Wesens (als εἶδος und ἀρχή des psychischen Lebens) über ihm, so kann diese ψυχή nicht als alogischer, als unvernünftiger betrachtet werden als εἶδος selbst, und kann demnach auch nicht als dem Wesen nach verschieden vom νοῦς aufgefasst werden — wenn man des Aristoteles Grundlehre consequent geltend machen will. Ist aber diess der Fall, ist ψυχή als höhere Stufe von εἶδος dem νοῦς dem Wesen nach gleich, oder demselben wenigstens durchaus verwandt, dann ist auch kein Grund vorhanden für Aristoteles, den νοῦς als etwas ganz Verschiedenes, Andersartiges von „aussen" in den Menschen bei dessen Erzeugung oder im Verlaufe der embryonalen Entwicklung hineinkommen zu lassen.[1]) Das εἶδος kann nicht als ἄλογον bezeichnet werden gegenüber dem νοῦς als λογικόν, es ist ein unbewusst Vernünftiges gegenüber dem νοῦς, als dem bewusst Vernünftigen; daher kann auch die ψυχή nicht, — selbst nicht auf der niedersten Stufe, als ἄλογον aufgefasst und nicht der νοῦς als etwas ihr ganz Fremdartiges angenommen werden. Kann nun die ψυχή aus dem εἶδος hervorgegangen sein, zeitlich oder dem Begriffe nach (ratione), so ist kein entscheidender Grund vorhanden gegen die Annahme, dass seinerseits der νοῦς wiederum aus der ψυχή hervorgegangen, oder eine höhere, aber gleichwesentliche Stufe desselben Grundwesens sei, — nur der Vollkommenheit oder Entwicklungstufe nach verschieden. So dass demnach zwischen εἶδος und νοῦς die ψυχή in realer Beziehung in ähnlicher Weise vermittle, wie die φαντασία zwischen εἶδος und νοῦς im Erkenntnissprocesse. — Wenn

[1]) Generat. an. II 3. λείπεται τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον.

Aristoteles den νοῦς als ϑεῖον bezeichnet oder sogar als μόνον ϑεῖον, so kann auch damit kein grundwesentlicher, sondern nur ein Grad-Unterschied behauptet sein, und es ist daraus kein Grund zu schöpfen, demselben Einheit der Weltauffassung abzusprechen, oder ihm Recht zu geben, wenn er im Widerspruch mit seinen sonstigen Grundanschauungen hier wirklich dualistisch denkt. Es kommen bei Aristoteles die Ausdrücke ϑεῖον, ϑειότερον, ϑειότατον vor, und zwar nicht blos auf den νοῦς angewendet,[1]) sondern auch auf Anderes, insbesondere auf die ψυχή von Menschen und Thieren. Schon daraus geht klar hervor, dass er mit dem ϑεῖον bei dem νοῦς des Menschen nicht etwas durchaus von der ψυχή dem Wesen, sondern nur etwas dem Grade nach Verschiedenes bezeichnen wollte. Auch das μόνον kann uns an dieser Erklärung nicht hindern; es steht mit seiner sonstigen Anwendung des ϑεῖον in Widerspruch und muss daher gedeutet werden im Sinne von wahrhaft oder hauptsächlich göttlich, insofern der νοῦς das in bewusster, concentrirter Weise in sich schliesst, was sonst die ganze Natur in unbewusster, unvollkommener Weise in den Arten und Individuen der εἴδη und ψυχαί realisirt. Aristoteles bezeichnet auch die Generationspotenz als etwas Göttliches, als ϑεῖον, weil dadurch die Arten und Gattungen der lebendigen Wesen sich erhalten, da die Individuen es nicht vermögen, und weil sie dadurch nach ihrer Weise am Ewigen, Unveränderlichen Theil nehmen[2]) im Gegensatz zu den veränderlichen, vergänglichen Erscheinungen. Wie denn Aristoteles auch den Saamen mit dem Höchsten, der Gottheit Nächsten in Verbindung oder Vergleichung bringt, mit dem Aether des Fixsternhimmels nämlich, welcher der Gottheit am meisten ähnlich ist und die kosmisch höchste Vollkommen-

[1]) Auf den νοῦς ist z. B. ϑειότερον im Unterschied vom Vergänglichen der Seele (wie Erinnern, Lieben) angewendet de an. I 4.

[2]) De an. II 4.

heit besitzt.[1]) Auch in den Kunsttrieben, Instincten der Thiere erblickt Aristoteles etwas Göttliches (θεῖον);[2]) wohl desswegen, weil hier Zweckmässiges sich zeigt, Zwecke erstrebt und erreicht werden — wenn auch in unbewusster Weise. Die Welt ist demnach für Aristoteles voll von Göttlichem[3]) und sie kann daher dem νοῦς des Menschen nicht als etwas Fremdartiges, Wesensverschiedenes gegenüber stehen. Eben darum ist aber auch kein Grund vorhanden, den Hervorgang des νοῦς aus der ψυχή in Folge der Generation für unmöglich, die Annahme davon als unstatthaft zu erklären. Das θεῖον bildet in der Welt eine Stufenfolge: das εἶδος ist θειότερον als ὕλη[4]) und der νοῦς ist das θειότατον.[5])

Wer aber nach all' dem noch zweifeln wollte, ob Aristoteles mit εἶδος und νοῦς das gleiche Wesen ausdrücken wollte, nur in verschiedenem Stadium des Daseins und Wirkens, den muss ein Blick auf die Aristotelische Gotteslehre überzeugen, dass mit beiden Begriffen wirklich das gleiche Wesen, nur in verschiedener Seins- und Bethätigungsweise ausgedrückt werde. Gott ist nach Aristoteles die reine Form ohne allen Stoff (εἶδος, reines τὶ ἦν εἶναι, reine ἐνέργεια, ganz Actualität ohne alle Potentialität); daher ewig, leidenlos, unveränderlich, unbeweglich. Er ist Inbegriff aller Vollkommenheit und als solcher Gegenstand, Ziel des Verlangens und Strebens des Endlichen, aus Stoff und Form Constituirten; daher, obwohl selbst unbewegt, die erste Ursache aller Bewegung, πρῶτον κινοῦν.[6]) Gott ist also εἶδος im höchsten, reinsten Sinn. Er ist aber auch νοῦς in vollkommenster Weise, ist reines

---

[1]) De an. II 4 Gener. an. II 1.

[2]) Gener. an. III 10.

[3]) Eth. N. VII 14 wird die ganze Natur als θεῖον bezeichnet.

[4]) Gener. an. II 1.

[5]) Eth. N. X 7.

[6]) Met. IX 8, XII 6. 7. 8. 10.

Denken als (bewusstes) Subject, ist sich aber auch zugleich höchstes und unmittelbar einziges Object des eigenen Denkens, und sein Wesen und Leben besteht daher in reinem Denken oder Schauen (ϑεωρία[1]) des eigenen (denkenden) Wesens; er ist daher νόησις νοήσεως[2]); und darin besteht sein ewiges bestes Wesen (ζῶον ἀΐδιον ἄριστον). Gott ist also bei Aristoteles zugleich höchste, reinste Form und höchste Vernunft, zugleich εἶδος und νοῦς. Und zwar beides in unmittelbarster, höchster Einheit; denn Gott kommt, wie Immaterialität, Unveränderlichkeit und höchste Vollkommenheit, so auch Einheit zu. Demnach kann Aristoteles unter εἶδος und νοῦς nicht wesentlich Verschiedenes verstehen, das sich fremdartig, dualistisch gegen einander verhielte. Auch im Irdischen nicht, da beide Begriffe gerade aus dem Gebiete des Endlichen genommen und auf die Gottheit in höchster Potenz übertragen sind. Und auch wenn εἶδος und νοῦς im Endlichen als Nachbilder der Gottheit betrachtet werden, können sie nicht wesentlich verschieden oder entgegengesetzt sein. Nur ihre Seins- und Wirkensweise ist verschieden, veranlasst durch den Stoff, ὕλη, als Moment der Endlichkeit, — nicht aber das Wesen. Das reale Formprincip, εἶδος, wirkt im Stofflichen und strebt nach immer höherer Gestaltung, um das eigene Wesen immer vollkommener zu verwirklichen; der νοῦς wirkt geistig und sucht sein eigenes Wesen hinwiederum durch Aufnahme und Erkenntniss der εἴδη (ohne Stoff) immer mehr zu actualisiren. Beide stellen also in ihrem Wesen und in ihrem Streben nur eine Stufenfolge dar von gleichem Wesen und gleichem Ziele des Strebens. Was also in Gott unmittelbar vereinigt und in lauterer Actualität und Vollendung gedacht ist, das erscheint in der Welt dem zeitlichen Verlaufe und

---

[1]) Eth. N. X 8.

[2]) Met. XII 7. 9.

der Entwicklung unterworfen und in einer gewissen Trennung der realen und idealen Momente, insofern εἶδος dasselbe objectiv und real ist und wirkt, was νοῦς subjectiv und formal zur Erkenntniss bringt und sich damit selbst verwirklicht. Unterschiede werden im Grunde genommen von Aristoteles auch in Gott gemacht, insofern er einmal als εἶδος, das anderemal als νοῦς aufgefasst wird, trotz der reinen Immaterialität und Einheit desselben; so dass man εἶδος als das reale Wesen Gottes, als das Intelligible betrachten könnte, das dem νοῦς (intellectus) Gegenstand der Erkenntniss wäre, sonach also εἶδος als Object und νοῦς als Subject des göttlichen Erkennens und Lebens aufgefasst würde. Dabei müsste freilich dem εἶδος als reiner Form wiederum auch schon das Denken zukommen, als sein Wesen, seine Substanz (οὐσία als reines τί ἦν εἶναι) bildend, da sonst das Denken des νοῦς nicht geradezu als νόησις νοήσεως aufgefasst werden könnte.

Von dem Verhältniss, in welchem νοῦς und φαντασία zu einander stehen, ist schon mehrfach kurz die Rede gewesen und wir haben hier nur die Andeutungen hierüber zusammenzufassen, die gegeben wurden. Die φαντασία ist nach Aristoteles, wie das eigentliche Gedächtniss im Gemeinsinn begründet, oder dieser bethätigt sich vielmehr hauptsächlich durch die gestaltende, synthetische Macht der Phantasie, welche also die eigentliche Kraft und Thätigkeitsweise desselben ausdrückt. Kann auch der νοῦς, wie die sonstigen Aristotelischen Principien es anzunehmen gebieten, aus der ψυχή durch Steigerung der Verinnerlichung und Concentration hervorgehen, oder wenigstens als gesteigerte Potenz derselben angesehen werden, wie die empfindende Seele höher ist als die ernährende, diese aber in sich aufgenommen enthält — so muss der Hervorgang des νοῦς oder die Potenzirung der ψυχή zum νοῦς in diesem Gebiete des Gemeinsinns und der Phantasie gedacht werden. Und selbst wenn es wirklich des Aristoteles ernsthafte

Meinung sein sollte, dass der νοῦς „von aussen“ kommt, nicht aus der Generation stammt, wie die ψυχή, so muss dieser νοῦς so zu sagen an dieser Stelle in die ψυχή eingefügt und mit der lebendigen Natur des Menschen verbunden gedacht werden. Die Phantasie muss schon für das Sein wie für das Thätigsein der leiblichen Natur einerseits, und des νοῦς andererseits die Basis und das Vermittlungsglied bilden; denn der Leib kann ohne ihre Thätigkeit sich nicht bilden und erhalten, noch die Seele in Sinneswahrnehmung und Vorstellung sich bethätigen. Und der νοῦς vermag ebenfalls, trotz seiner höheren Natur nicht thätig zu sein und nichts zu erkennen ohne Phantasiethätigkeit. Sie bietet, wie wir sahen, dem νοῦς die φαντάσματα, die Vorstellungsbilder der Einzeldinge, aus denen er das begriffliche Wesen erfasst und Erkenntniss gewinnt. Wiederum dann bildet die Phantasie für das gedachte allgemeine Wesen, den Begriff, Allgemeinbilder, um das Verständniss desselben zu vermitteln. Wie die εἴδη nicht real verwirklicht sind ohne Stoff, so können sie auch intellectuell nicht verwirklicht werden ohne psychische Form, ohne Phantasiebilder. Beide also, νοῦς und φαντασία, müssen unmittelbar zusammenwirken im Erkenntnissacte. Für beide ist der Gegenstand der Thätigkeit die Eorm der Dinge, nicht der Stoff; nur freilich für die φαντασία zunächst die äussere, sinnlich erscheinende Form der Einzelwesen, für den νοῦς aber das allgemeine, innere substantielle Formprincip, das als solches nicht in die Erscheinung tritt, sondern als Intelligibles, Uebersinnliches nur gedacht, vom νοῦς erfasst werden kann. In dieser Welt der Endlichkeit und der Erscheinung ist aber Beides durchaus verbunden, und ohne Offenbarung des Wesens in der sinnlichen Erscheinungsform und ohne deren Nachbildung in der Vorstellung durch die Phantasie, existirt das allgemeine Wesen oder das Rationale nicht für den νοῦς. Ja der νοῦς selbst existirt noch nicht eigentlich in

der Wirklichkeit oder in Verwirklichung, da er nach Aristoteles nicht eigentlich existirt, ehe er wirklich denkt oder erkennt. Die Verwirklichung des νοῦς ist also durchaus an die φαντασία und ihre Thätigkeit gebunden; und wenn derselbe auch in seiner Existenz und seiner Wesenheit als unabhängig gedacht wird, in seiner Bethätigung ist er jedenfalls von der φαντασία abhängig und mittelbar damit auch vom leiblichen Leben und von der sinnlichen Wahrnehmung.

Es ist bemerkenswerth, dass Aristoteles, der φαντασία von φάος herleitet, auch den νοῦς seiner Natur und Wirkensweise nach mit φῶς vergleicht, also als beleuchtende, lichtbringende Seelenkraft auffasst, und demnach auch in dieser Beziehung beiden, φαντασία und νοῦς, eine gewisse Gleichartigkeit der Natur und der Thätigkeit zuerkennt. Die Phantasie ist die Macht, Erscheinungen, Produkte des äusseren, objectiven Lichtes wahrzunehmen und zu subjectiven inneren Erscheinungen zu gestalten, also gleichsam die Gegenstände und das objective Licht, das sie beleuchtet, zugleich in der Seele zu gestalten oder in dieselbe aufzunehmen und in ihr zu reproduciren für das Bewusstsein. Sie macht die erscheinende, vom Licht beleuchtete sinnliche Welt zur inneren psychischen Welt des Bewusstseins. Der νοῦς aber, der erst Verständniss, Einsicht für diese sinnliche Welt ermöglicht, und die Gewähr für die Richtigkeit der Erkenntniss in sich selber hat, macht diese sinnliche Welt zur intelligiblen, indem er das rationale Wesen erfasst und mit seiner unmittelbar gegebenen Kraft und Evidenz zur Klarheit und Gewissheit bringt. — Indem nun Beide, φαντασία und νοῦς, sich in dem Erkenntnissprocesse verbinden, kann wirkliche Erkenntniss des Wesens, der οὐσία mit innerer und äusserer Form, mit concreter Gestalt und allgemeinem Wesen erzielt werden. Der νοῦς allein würde nur das Allgemeine (τὸ καθόλου erkennen, nur abstracte Gedanken bilden, die wirkliche,

reale Welt aber würde ihm verborgen bleiben; er würde nichts von ihr wissen oder wenigstens sie nicht verstehen. Die Phantasie gibt den Verstandesbegriffen Fülle, Realität, Bedeutung, Zusammenhang, so dass statt isolirter Begriffe ein System von Erkenntnissen durch Induction und Deduction hergestellt werden kann, das der Wirklichkeit einerseits correspondirt als Abbild, und doch nur das Wesentliche erfasst, nicht an dem Zufälligen, Veränderlichen, Vergänglichen haftend nur bei illusorischem Scheinwissen stehen bleibt. Diess scheint der leitende Grundgedanke des Aristoteles hiebei zu sein, wenn er auch nicht allenthalben festgehalten und klar durchgeführt worden ist.

b) Die Unterscheidung von νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός.

Wir haben schon im Vorigen Gelegenheit gefunden, darauf hinzuweisen, dass die Aristotelischen Bestimmungen über den νοῦς im Allgemeinen auf eine Unterscheidung eines activen und passiven Momentes in der Bethätigung desselben zu führen geeignet sind. In der That stellt auch Aristoteles selbst in der Schrift von der Seele diese Unterscheidung in bestimmter Weise auf, indem er seinem allgemeinen Verfahren gemäss auch bei dem νοῦς wiederum Stoff und Form, Potentialität und Actualität, Leidendes und Thätiges unterscheidet.[1]) Das Eine ist ihm νοῦς ποιητικός, der dazu bestimmt ist, Alles zu machen (erkennbar, wie das Licht sichtbar macht), das Andere νοῦς παθητικός,

[1]) De an. III 5 ἐπεὶ ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει, . . ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, . . ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γιγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τίνα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. Nach den Bestimmungen dieser Stelle sind die beiden Bezeichnungen νοῦς ποιητικός und νοῦς παθητικός gebildet.

fähig und bestimmt Alles zu werden. Aber diese Unterscheidung und die wenigen Bemerkungen, die Aristoteles jedem der beiden νοῦς zur Charakterisirung beifügt, haben keineswegs dazu beigetragen, ein klares Verständniss seiner Lehre in der Folgezeit zu gewähren, sondern haben für die Ausleger die Sache vielmehr verdunkelt und Unsicherheit in die Auffassung gebracht. Sehr verschiedene Deutungen wurden daher versucht und noch in der Gegenwart sind die Erklärer des Aristoteles zu keiner Uebereinstimmung gekommen; und zwar die scholastisch gebundenen so wenig, als die auf freiem Standpunkt stehenden unter denselben.

Theophrastus, der Schüler und nächste Nachfolger des Aristoteles, von dem schon früher bemerkt wurde, dass er im Zweifel war, ob nicht φαντασιά dem νοῦς zuzutheilen sei, hatte auch bezüglich der Unterscheidung des νοῦς in παθητικός und ποιητικός manche Bedenken. Bezüglich des νοῦς παθητικός befürchtete er, dass derselbe zu etwas Stofflichem gemacht werde, wenn er als etwas blos der Möglichkeit nach Seiendes aufgefasst werde. Dagegen in Betreff des νοῦς ποιητικός erregte es ihm Bedenken, dass dieser νοῦς, wenn er nicht blos δυνάμει, sondern ἐνεργέιᾳ und uns angeboren sei, nicht immer und von Anfang an sich als wirklich thätig erweise. Diesen Bedenklichkeiten zufolge lag es für Theophrast nahe, einerseits dem νοῦς παθητικός die Geistigkeit zu sichern und andererseits den νοῦς ποιητικός dem παθητικός näher zu stellen, um ihn einigermassen an dem Leiden theilnehmen zu lassen und als menschlichen, entwicklungsbedürftigen zu behaupten. Zugleich aber musste er beide der ψυχή nähern, da er die φαντασία dem νοῦς zuzutheilen Geneigtheit zeigt. So erhält der νοῦς παθητικός eine hervorragende mittlere Stellung; er ist von zwei Seiten der Einwirkung, dem Leiden ausgesetzt, von Seiten der Sinnlichkeit durch die Phantasie und von Seite des Geistes durch den νοῦς

ποιητικός; aber gerade darum ist er das eigentlich Erkennende, das Subject der Erkenntniss, jener Theil der Seele, durch den sie denkt und erkennt (ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή). Der νοῦς ποιητικός insbesondere ist als ein bestimmendes Moment der Seele selbst, als das activ die Erkenntniss bestimmende und bewirkende aufgefasst.

Ganz anders dagegen fasst den νοῦς ποιητικός Alexander von Aphrodisias auf, der Haupterklärer der Aristotelischen Philosophie im Alterthum, der aber allerdings erst ein halbes Jahrtausend nach Aristoteles auftrat. Während Aristoteles trotz aller sonstigen Unklarheit doch den νοῦς im Allgemeinen ganz bestimmt von der Seele, oder den übrigen Kräften der Seele unterscheidet oder trennt nach Wesen und Ursprung, nähert Alexander den νοῦς παθητικός weit mehr der Seele. Er fasst ihn auf als Anlage zum Denken oder als potentielles Denken und nennt ihn νοῦς ὑλικὸς καὶ φυσικός. Durch Entwicklung dieser Anlage in der Denkthätigkeit bildet sich der wirksame νοῦς, den er als νοῦς ἐπίκτητος oder νοῦς καθ' ἕξιν bezeichnet (intellectus acquisitus). [1]) Davon gänzlich verschieden ist ihm der νοῦς ποιητικός. Dieser ist es zwar, der die Entwicklung des potentiellen νοῦς bewirkt, denselben zur Wirklichkeit bringt, wie das Licht die Farben, aber er ist kein Theil der menschlichen Seele, sondern nur das auf sie einwirkende und von ihr dann gedachte göttliche Wesen selbst. Damit ist zwar die Einheit der menschlichen, endlichen Seele strenger gewahrt als bei Aristoteles, aber auch ihre Vergänglichkeit entschieden angenommen und ihre selbstständige Thätigkeit vollständig preisgegeben, da sie die Entwicklung ihrer höchsten Kraft nicht erlangen kann ohne Einwirkung des ihrem Wesen sonst fremden göttlichen Geistes.

---

[1]) De an. 138 a. 143 b. 139 b.

Die arabischen Philosophen des Mittelalters erweisen sich in ihrer Auffassung der Aristotelischen Lehre vom νοῦς hauptsächlich von Alexander von Aphrodisias beeinflusst, wenn sie auch nicht in allen Punkten mit ihm übereinstimmten. So besonders die beiden bekanntesten und einflussreichsten derselben: Avicenna (Ibn Sina) zu Anfang des elften Jahrhunderts in Persien und Averroës (Ibn Roschd) im zwölften Jahrhundert in Spanien. — Avicenna nimmt nur den νοῦς παθητικός oder νοῦς δυνάμει als ein zum menschlichen Erkenntniss-Subject selbst gehöriges Vermögen an, geeignet und bestimmt, die intelligiblen Formen aufzunehmen. Doch ist diese intellectuelle Fähigkeit nicht an ein körperliches Organ geknüpft, nicht mit dem Leibe vermischt, sondern hat nur die Seele zum Organ oder Substrat. Damit aber dieser νοῦς oder Intellectus, der an sich nur Möglichkeit oder Fähigkeit des Erkennens ist, zu wirklicher Erkenntniss komme, muss ein höheres geistiges Wesen, das vom Wesen des Menschen ganz getrennt ist, die Ideen oder intelligiblen Formen mittheilen, die der menschliche Intellect nur aufzunehmen hat. Diese intelligiblen Formen existiren ursprünglich im höchsten, reinsten Geiste, theilen sich von ihm den nächsten Geistern oder Intelligenzen durch alle Himmelssphären hindurch mit, bis sie zuletzt als wirkende Intelligenz (Intelligentia agens) auf die Menschenseele wirken, welcher von derselben die intelligiblen Formen zukommen, während zugleich von ihr der Materie die substantiellen Formen mitgetheilt werden. Die Thätigkeit des möglichen (blos aufnehmenden) Verstandes des Menschen ist allenthalben nur eine vorbereitende. Der Erkenntnissact besteht darin, dass der leidende (materielle) Verstand auf die von der Einbildungskraft gebildeten Vorstellungen hinblickt, und von dem Lichte der wirkenden Intelligenz erleuchtet und befähigt wird zur Aufnahme der intelligiblen Formen. Und dieser Process der Erkenntniss dauert beständig

fort oder erneuert sich immer wieder, so oft diese Ideen in's Bewusstsein kommen sollen. — Mehrfach abweichend von dieser Auffassung ist die des Averroës, der von dem Bestreben geleitet war, möglichst genau die ächte Lehre des Aristoteles selbst zur Geltung zu bringen. Darin indess stimmte auch er mit Alexander von Aphrodisias überein, dass er den νοῦς ποιητικός (intellectus agens) ganz von dem menschlichen νοῦς (als bloss aufnehmender Disposition) trennte und als eine rein geistige und einheitliche Substanz auffasste, die für alle Menschen die gleiche und gemeinsame ist bei ihrer Wirksamkeit zur Hervorbringung der Erkenntniss. Auch nach ihm hat der Mensch ursprünglich nur die Fähigkeit, die geistige Einwirkung des activen Verstandes oder des allgemeinen Intellectus in sich aufzunehmen und dadurch zur Erkenntniss zu gelangen (intellectus possibilis), obwohl er allerdings auch schon ohne diese durch eine natürliche sinnliche Urtheilskraft die Thiere überragt. Die Mitwirkung der menschlichen Seele bei der Bildung der Erkenntniss besteht hiebei ebenfalls in der Hervorbringung der phantasmata durch die Einbildungskraft, in welchen dann durch das Licht des activen Verstandes die intelligiblen Formen erkannt, d. h. von dem aufnehmenden, passiven Verstande aufgenommen werden. Nicht vollkommen klar ist hiebei allerdings (wie bei Avicenna), woher denn die intelligiblen Formen, die den Inhalt der Erkenntniss bilden, eigentlich stammen, ob sie in den einzelnen Phantasmen sind und da nur als das allgemeine Wesen, als die Wesensbegriffe entdeckt werden durch das Licht des activen Intellectus, oder ob dieser active Intellect sie mitbringt und dem passiven Verstande zum Aufnehmen übermittelt, oder ob beides zugleich gewissermassen der Fall ist, wie das Sehen durch den Gegenstand, das Licht und das Auge zugleich bedingt wird. Vom passiven Verstande muss dabei zugleich das Phantasma und das Licht des activen Verstandes aufgenommen werden, durch welches

die species intelligibilis erkannt werden kann. Durch den activen Verstand entsteht eigentlich auch erst der passive oder materielle in den einzelnen Menschen, der daher ebenfalls allgemein ist oder gemeinsam, aber in den einzelnen Individuen sich besondert nach der eigenthümlichen Disposition, wie das allgemeine Licht sich an den Gegenständen in Farben zerlegt und besondert. Mit der Gottheit übrigens identificirt Averroës den allgemeinen Verstand nicht, wie Alexander von Aphrodisias es gethan, sondern fasst ihn, wie im Grunde auch Avicenna, auf als Ausfluss aus der Gottheit, als Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Dem individuellen Geiste des Menschen kommt also keine Unsterblichkeit zu, sondern die Individualität dauert nur bis zum Tode; nur der allgemeine νοῦς ποιητικός ist ewig.

Die christlichen Scholastiker des Mittelalters, insbesondere Thomas von Aquin, wandten sich vor Allem polemisirend gegen die Lehre der arabischen Philosophen von der Einheit und Gemeinsamkeit des intellectus agens für alle Menschen und der vollkommenen Verschiedenheit und Getrenntheit desselben von der individuellen menschlichen Seele. Sie unterschieden zwar nach Aristoteles den Intellectus in passiven und activen, intellectus possibilis und intellectus agens, aber sie erblickten darin nur zwei Seiten oder Bethätigungsweisen der Einen geistigen Substanz, des Einen individuellen, persönlichen Menschengeistes. Diesen Geist machten sie zugleich als Lebensprincip des Leibes bei dem Menschen geltend, indem sie die Trichotomie, die Annahme einer besonderen Leibseele (neben dem Geiste), zurückwiesen. Auch das Aristotelische „θύραθεν,“ das Kommen des Geistes von aussen bei der Erzeugung oder embryonalen Entwicklung des Menschen, eigneten sie sich an, indem sie dasselbe dahin deuteten, dass die Menschenseele (Geist) unmittelbar von Gott geschaffen und in den neu entstehenden menschlichen Organismus hinein-

versetzt werde — mit Beseitigung der anfänglich functionirenden blossen Naturseele. Trotzdem aber, dass sie den Geist auch Lebensprincip des Leibes sein liessen, hielten sie doch auch wieder an der Aristotelischen Lehre fest, dass derselbe in seiner höheren, abstracten Erkenntnissthätigkeit unabhängig sei von jedem leiblichen Organ, und insofern dabei auf sich selbst, sein eigenes Wesen sich stelle. Die Annahme der Unsterblichkeit des individuellen Geistes hatte darnach keine Schwierigkeit mehr. Was den Erkenntnissprocess selbst betrifft, so dachten sie sich die Thätigkeit der beiden Intellecte, des intellectus possibilis und intellectus agens und deren Zusammenwirken unter sich und mit der Phantasie im Allgemeinen wie die Arabischen Philosophen; nur wurde bei ihnen der ganze Process als ein dem individuellen Geiste immanenter gedacht, da beide intellectus demselben zugeschrieben wurden. Der intellectus possibilis ist Anlage, Möglichkeit der Erkenntniss, ist passiv oder receptiv, aber er erscheint doch zuletzt als das eigentliche Subject, als Träger derselben. Durch die Einbildungskraft werden phantasmata, Vorstellungen hervorgerufen, durch den intellectus agens, als geistiges Licht (lumen naturale), werden diese phantasmata beleuchtet, so dass das wahre, allgemeine Wesen, die species intelligibiles in ihnen erscheinen und vom intellectus possibilis aufgenommen werden als die wirkliche, richtige Erkenntniss. Die species intelligibiles erscheinen da wie etwas ein für allemal Fix und Fertiges, das aber in den phantasmata, den Repräsentanten der Einzeldinge, versteckt ist und erst durch das Licht des intellectus agens sichtbar wird. Freilich eine Vorstellung, die mit dem wirklichen Vorgang bei der Erforschung der Dinge keineswegs in Uebereinstimmung steht! Uebrigens haben die folgenden Scholastiker keineswegs alle dieser Lehre von dem intellectus possibilis und agens beigestimmt, nicht einmal alle Thomisten, sondern manche hielten diese Annahme einer Zweiheit des

intellectus für überflüssig. Dasselbe geschieht auch noch gegenwärtig; denn manche von den Neuscholastikern, die sonst auf Thomas von Aquin schwören, lassen nur Einen intellectus gelten, indem sie den intellectus possibilis als unnöthig und störend abweisen. Andere freilich halten mit allem Eifer an den beiden intellectus fest, wie Thomas sie nach Aristoteles angenommen und sie in ihrem Verhältniss zu einander und in ihren Functionen näher bestimmt hat.

Auch unter den neueren, nicht scholastisch gebundenen, sondern frei forschenden Auslegern des Aristoteles findet sich keineswegs Uebereinstimmung in Bezug auf diese Lehre vom doppelten νοῦς; die Verschiedenheit der Deutung ist vielmehr sehr gross, geht fast bis zum Gegensatz. Trendelenburg z. B. in seinem Commentar zu den Aristotelischen Büchern über die Seele, nimmt an, dass unter νοῦς παθητικός die sämmtlichen niederen Kräfte der Seele, gleichsam in eine Einheit zusammengedacht oder verflochten, zu verstehen seien: Quae a sensu, inde ad imaginationem mentem antecesserunt, ad res percipiendas menti necessaria, sed ad intelligendas non sufficiunt. Omnes illas, quae praecedunt, facultates in unum quasi nodum collectas, quatenus ad res cogitandas postulantur, νοῦν παθητικὸν dictas esse judicamus. Hiernach würden die Eigenschaften, die Aristoteles dem νοῦς überhaupt zuschreibt, nur dem νοῦς ποιητικός zuerkannt werden dürfen. Trendelenburg hat indess für diese Annahme wenig Beistimmung gefunden, obwohl dadurch der νοῦς ποιητικός als eigentliches persönliches Subject des höheren geistigen Lebens für das menschliche Individuum gerettet wäre. Zeller[1]) fasst dagegen den νοῦς παθητικός mehr als das individuelle geistige Subject für die Erkenntniss, ist dagegen geneigt, im νοῦς ποιητικός einen allgemeinen oder

[1]) Philosophie der Griechen 2. Aufl. III. B. S. 440 f.

geradezu den göttlichen Geist zu erblicken. Brandis[1]) betrachtet νοῦς überhaupt als Geist, insofern er Denk- und Erkenntnisskraft ist, in welchem ebenfalls, wie in der ganzen Natur, Aristoteles eine Zweiheit des Vermögens und der Kraftthätigkeit findet. Der Geist ist als Denkvermögen der Wirklichkeit nach nichts des Seienden, bevor er es denkt; aber ohne der Einwirkung äusserer Gegenstände zu bedürfen, oder nur seiner den Sinnen zugewendeten Seite nach ist er ihrer und der davon abhängigen Bilder bedürftig, soweit auch gleichwie das Sinnenwesen vergänglich und in seinen Verknüpfungen und Trennungen dem Irrthume ausgesetzt; als reine Kraftthätigkeit dagegen ist er in unmittelbarer Berührung eines Wissens theilhaft, welches mit seinen Gegenständen zusammenfällt und in seiner Unabhängigkeit unvergänglich und ewig ist. So unterscheidet denn Aristoteles eine zweifache Seite des Geistes, die er als leidenden und kraftthätigen Geist bezeichnet — eine Unterscheidung, auf die man im Wesentlichen die der empirischen und reinen Erkenntniss zurückführen kann und die ebenso schwer völlig zu entbehren, wie völlig zu begreifen ist." Brandis stimmt demgemäss der Ansicht nicht bei, dass unter kraftthätigem Geist (νοῦς ποιητικός) Aristoteles den göttlichen (allgemeinen) Geist verstanden habe und meint, dass die Stellen, die man dahin deuten möchte, nur die Unabhängigkeit des Geistes vom Leibe, von den körperlichen Organen ausdrücken. Als göttlich sei dieser thätige Geist (νοῦς) bezeichnet wegen der wahren und gewissen Principien, die er enthält und durch welche er den Geist erleuchtet und für Wissenschaft, vernünftiges Wollen u. s. w. befähigt. In Bezug auf den leidenden Geist (νοῦς παθητικός) bemerkt Brandis, dass seine Sphäre sich gegen den thätigen nicht bestimmt abgegränzt finde, dass sie aber augenscheinlich

---

[1]) Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen II 2 S. 1175 f.

so weit reiche, als das Denken der von der Sinnlichkeit abhängigen Bilder bedarf, daher das ganze vermittelte Denken in sich begreife.

Diese Auffassung von Brandis scheint uns die richtigere zu sein und dem Sinne der Aristotelischen Unterscheidung mehr zu entsprechen als die von Trendelenburg und Zeller. Denn wie unbestimmt auch sonst der Sprachgebrauch bei Aristoteles sein mag, in so ganz verschiedenem Sinne wird er doch νοῦς, einen seiner Hauptbegriffe, nicht gebraucht haben, den er doch sonst in Bezug auf Wesen, Ursprung, Thätigkeit und Bedeutung allenthalben als einen einheitlichen behandelt. Zu deutlich und bestimmt bezeichnet er auch den νοῦς überhaupt als Theil der Seele und als zum menschlichen Subject gehörig, als ἕτερον γένος ψυχῆς. Und andererseits der göttliche Geist (νοῦς) erscheint bei Aristoteles zu sehr in sich geschlossen, zu sehr mit sich selbst so zu sagen beschäftigt, als νόησις νοήσεως nur sein eigenes Wesen denkend, als dass er als νοῦς ποιητικός in den Individuen sich zu einem Ganzen einigend, wirksam sein sollte. Ausserdem aber stimmte eine solche Bethätigung des göttlichen νοῦς mit dem nicht überein, was von der Gottheit als εἶδος, das unbewegt Bewegung wirkt (veranlasst), von Aristoteles behauptet ist. Die Analyse des Erkenntnissprocesses führt in der That, wie wir sahen, auf zwei Momente der Erkenntniss-Kraft- und Thätigkeit, und da Aristoteles auch sonst allenthalben Stoff und Form, δύναμις und ἐνέργεια, leidendes und thätiges Moment bei aller Thätigkeit und Producirung unterscheidet, so lag es nahe, diesen Unterschied auch auf den endlichen Geist in Bezug auf seine Thätigkeit zu übertragen. Dass jedem der beiden νοῦς auch wesentlich, verschiedene, ja entgegengesetzte Eigenschaften zugeschrieben werden, dem Einen Leiden und Vergänglichkeit, dem Andern Wirken und Unveränderlichkeit, Unvergänglichkeit ist kein Hinderniss für Annahme ihrer Einheit, wenn man beachtet,

dass es sich bei der Vergänglichkeit des leidenden νοῦς nur um Vernichtung des Aufgenommenen, in ihm Gebildeten, Erworbenen, also um Verlust von etwas Zufälligem, Accidentellem handelt, — wobei das, was Verlust erleidet, ja immerhin fortdauern kann, nur aber die Eigenschaft verliert, die ihm durch Aufnehmen und Bewahren zugekommen. Wie der Stoff derselbe ist vor der bestimmten Formung und in derselben und als solcher fortdauert, wenn die accidentelle Formung wieder aufhört, so kann der νοῦς derselbe sein bei der Bildung, Producirung von Kenntnissen in sich, wodurch er auch als νοῦς παθητικός sich bethätigt und in sich selbst einen Unterschied setzt, und kann derselbe bleiben, wenn diese errungenen Erkenntnissformen mit ihrem Inhalt wieder entschwunden sind. Das Verhältniss ist hier nur das umgekehrte: dort bleibt das blos Stoffliche (oder nur relativ Geformte), hier das reine Formprincip übrig, nachdem die durch Verbindung von Beiden erzielte Bildung wieder aufgehoben ist. Die Bildung war für beide Principien, Stoff und Form, nur etwas Accidentelles, wurde aber etwas Wesenhaftes als Actualisirung durch das bestimmte Princip.

Wenn nun überwiegende Gründe dafür sprechen, dass die beiden νοῦς bei Aristoteles selbst ein einheitliches erkennendes Subject bilden, dass die Unterscheidung in νοῦς ποιητικός und παθητικός eine rein innere Angelegenheit des Intellectus, ja der Seele (ἐν τῇ ψυχῇ) sei, so ist es dagegen schwierig zu bestimmen, was jeder von beiden nach Aristotelischer Auffassung sei, was beide bei dem Erkenntnissact zu leisten haben und wie und wodurch sie zu ihrer Leistung befähigt sind. Es sind wenige Andeutungen, die Aristoteles über das Eigenthümliche und Wesentliche eines jeden von beiden νοῦς gibt, und ihr Verhältniss zu einander oder die Leistung von beiden bei dem Erkenntnissact ist nur durch Gleichniss und Analogie verdeutlicht. Sie verhalten sich zu einander und wirken zu-

sammen im Erkennen wie Stoff (νοῦς παθητικός) und Form (νοῦς ποιητικός), so dass hienach der Erkenntnissact nach Analogie eines Kunstwerkes zu Stande kommt. Sie verhalten sich demgemäss auch zu einander wie Weibliches und Männliches, da letzteres die Form gibt bei der Generation, ersteres den Stoff zur Bildung eines neuen Organismus, — so dass der Erkenntnissact analog ist dem Generationsact. Sie verhalten sich endlich, wie Erscheinendes und wie Licht, durch welches die Erscheinung möglich ist; denn die Wirksamkeit des νοῦς ποιητίκός wird mit dem Wirken des Lichtes (φῶς) verglichen. Der νοῦς ποιητικός erscheint als das Actuelle, Allgemeine und Beharrende, der νοῦς παθητικός als das Potentielle, Specielle oder Individuelle und Vergängliche. So im Allgemeinen. Wir haben indess noch jeden von Beiden im Einzelnen näher zu betrachten.

Vom νοῦς παθητικός bemerkt Aristoteles, dass er dazu bestimmt sei, Alles zu werden.[1]) Er ist daher der Möglichkeit nach (δυνάμει) Alles, was Gegenstand der Erkenntniss sein mag, verhält sich also wie der Stoff, dem durch Form eine bestimmte Wirklichkeit gegeben werden kann, und verhält sich also receptiv, leidend. In Bezug hierauf wird er wohl von Aristoteles verglichen mit einem Buche, in das noch nichts wirklich geschrieben ist;[2]) und kann dann als Ort der Ideen[3]) bezeichnet werden, nachdem er mit Kenntnissen gefüllt ist durch den νοῦς ποιητικός unter Erfüllung der übrigen Bedingungen. In der That, wenn der menschliche Geist sich mit Kenntnissen füllen soll, so muss neben dem activen, die Erkenntniss erringenden Momente desselben auch eine leidende, aufnehmende Seite in demselben angenommen werden, damit sie in das Bewusstsein aufgenommen und gleichsam als ein Theil oder Besitz

---

[1]) De an. III 5.
[2]) De an. III 4.
[3]) De an. III 4.

des Geistes bewahrt werden können, da diese Erkenntnisse inhaltlich oder sachlich nicht apriorisch in ihm sind und nicht aus ihm selbst in reiner Actualität entwickelt werden können. Diese leidende Seite des Erkenntnissvermögens ist schon im Leben beständigem Wechsel unterworfen, daher es kaum sehr zu verwundern ist, wenn Aristoteles sie als vergänglich (φθαρτὸς) bezeichnet. Mit der Seele selbst (ψυχή), d. h. den niederen auf Kenntniss gerichteten Seelenvermögen ist gleichwohl der νοῦς παθητικός nicht identisch, denn die ψυχή als solche (wie sie auch den Thieren zukommt) hat kein Vermögen eigentlicher oder höherer Erkenntniss, ist nicht der διάνοια, δόξα, πίσις, nicht einmal des absichtlichen (complicirteren) Erinnerns (ἀνάμνησις) fähig, sondern all' diess ist bedingt durch ihre Verbindung mit dem νοῦς. Und zwar ist es, wie früher schon angedeutet ward, nicht der νοῦς in seiner reinen Thätigkeit, sondern in seiner auf den bestimmten Stoff angewandten, wobei er sich hauptsächlich als νοῦς παθητικός d. h. zugleich aufnehmend, sachliche Erkenntniss gewinnend, bethätigt. — Auch nicht mit φαντασία (im gewöhnlichen Sinne als subjectives Seelenvermögen) ist der νοῦς παθητικός identisch — wie man auch schon angenommen hat.[1]) Denn φαντασία gibt nur das Stoffliche, das Material für den νοῦς durch die φαντάσματα, aber sie bildet diese nicht zur Erkenntniss um, wie der νοῦς ποιητικός und nimmt auch das Erkannte, das Allgemeine oder Intelligible nicht in sich auf. Diess geschieht vom νοῦς παθητικός, der eben dadurch zum eigentlichen Erkenntniss-Subject wird, wenn er auch immerhin für die errungene Erkenntniss der Beihülfe der φαντασία bedarf, die, selbsthätig nicht bloss leidend, ihm Allgemeinbilder oder Schemata für das Begriff-

---

[1]) Fr. Brentano: Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz. 1867. Inwiefern Phantasie in allgemeinem Sinn, als allgemeines Princip sich im νοῦς παθητικός bethätigt, wird später erörtert werden.

liche gestaltet; aber diese beziehen sich doch nur auf das Wie, dagegen das Was, der eigentliche Inhalt der Erkenntniss wird nur vom νοῦς erfasst.

Was aber der νοῦς παθητικός dem Wesen nach eigentlich sei nach Aristoteles, ist schwer zu sagen, wenn er doch von Gedächtniss und Einbildungskraft verschieden und auch an kein leibliches Organ in seiner Thätigkeit gebunden sein soll. Er soll den Erkenntnissinhalt, die intelligiblen Formen, welcher durch das Zusammenwirken der φαντάσματα und des νοῦς ποιητικός errungen wird, in sich aufnehmen, muss sich also an sich als Möglichkeit erweisen, wie ein Stoffliches, dem etwas eingebildet werden kann. Irgend ein Sachliches, Substantielles (Stoff an sich oder Form an sich) kann diess nicht sein; man muss also wohl an das Bewusstsein denken, das bildsam, mit Inhalt erfüllbar und erkennend, ja Bedingung aller Erkenntniss ist. Das Bewusstsein kann die errungenen Erkenntnisse in sich aufnehmen und festhalten, obwohl nicht selbst erringen, da sie ihm einerseits durch die Sinne und die Phantasie (dem Stoffe nach) geboten werden, andererseits (der begrifflichen Erfassung, der Form nach) durch den νοῦς ποιητικός. Dieses Bewusstsein schliesst sich zwar an das seelische Bewusstsein (Empfindung), das auch den Thieren eigen ist, an, ist aber eigentlich bedingt von dem νοῦς, der ja thätig ist durch Anwendung der Principien, die seinen Inhalt bilden und deren Erkenntniss zugleich mit Bewusstsein verbunden ist, — da die Principien nicht ohne Bewusstsein angewendet werden. Nicht ohne Bewusstsein (nicht unbewusst), wenn auch ohne Gewusstsein, d. h. ohne klares, reflectirtes Wissen um dieselben. Dieses (subjective) Bewusstsein des νοῦς (wohl zu unterscheiden von der Evidenz des Erkannten (Objectiven), die durch die Principien des Erkennens bedingt ist) nimmt also das auf, was an Erkenntniss durch die Anwendung oder Bethätigung der Principien errungen wird, und es

ist zugleich das Bewegliche, Veränderliche, ja auch Vergängliche sammt seinem Inhalt, während die (objective, sachliche Evidenz gewährenden) Principien (und Formen) unveränderlich, unvergänglich sind und also auch der νοῦς diess ist, insofern er als Inbegriff davon aufgefasst wird. So können wir behaupten, dass der νοῦς παθητικός das eigentliche Subject der Erkenntniss ist, der νοῦς nach der Seite des Bewusstseins, das vom νοῦς ποιητικός mit Inhalt gefüllt wird, dem durch die Principien Evidenz, Einleuchten, Einsicht verliehen wird.

Vom νοῦς ποιητικός wird behauptet, dass er bestimmt sei, Alles zu machen (ποιεῖν)[1] d. h. die Fähigkeit des Erkennens, die dem νοῦς eigen ist, in sich zur Wirklichkeit zu bringen, dadurch aber den νοῦς παθητικός (sich als νοῦς παθητικός) verwirklichend. Er ist, wie schon früher bemerkt wurde, das subjectiv gewordene Intelligible (Intellect), wodurch das objective Intelligible, das Vernünftige in den Dingen erkannt wird. Man kann in dieser Beziehung sagen: durch den νοῦς παθητικός werde das (subjective) Bewusstsein bei der Erkenntniss begründet, durch den νοῦς ποιητικός dagegen die (subjective) Einsicht und (objective) Evidenz. Auch bezüglich der Sinneswahrnehmung wird von Aristoteles ein ποιητικόν angenommen, um die Anlage zur Actualität zu bringen; es ist dies die sensible Qualität für die sinnlichen Erkenntnissorgane oder Sinne.[2] Der νοῦς wird αἴτιον καὶ ποιητικόν[3]) genannt und wiederum παθητικός; so auch bezeichnet der Sinn einmal Wirklichkeit, dann wieder das blosse Vermögen.[4] Und wie Sinnliches auf die Sinne einwirken muss, so Geistiges auf den Geist oder die Erkenntnisskraft, dass sie sich aus

---

[1]) De an. III 5.

[2]) De sens. et sensib. 6 ποιητικὸν γάρ ἐστιν ἕκαστον αὐτῶν (sc. τῶν παθημάτων τῶν αἰσθητῶν) τῆς αἰσθήσεως. De an. II 5.

[3]) De an. III 5.

[4]) De an. II 5.

der Potenz zur Actualität verwirkliche. — Der νοῦς ποιητικός wird auch bezeichnet als Wirklichkeit, Energie, welche die Form giebt für die Entstehung der wirklichen Erkenntniss. Es ist allerdings nicht ganz klar, was dabei das Stoffliche ist, ob die φαντάσματα der Phantasie oder der νοῦς als Anlage, Möglichkeit. Ist Letzteres der Fall, wie wohl anzunehmen ist, dann verhalten sich nach Aristoteles die beiden νοῦς, wie Männliches und Weibliches zu einander und der Erkenntnissprocess, wie schon erwähnt, bietet dann eine sehr entschiedene Analogie zum Process der Erzeugung; denn bei diesem giebt das männliche Geschlecht nach Aristotelischer Auffassung nur die Form, die Seele (das Princip des Lebens), das weibliche dagegen das Stoffliche, den Leib. Bei der Bethätigung des νοῦς würde also subjectiv, im Erkenntnisssubjecte etwas ganz Aehnliches stattfinden, wie bei der Bethätigung des εἶδος insofern es γένος ist, — objectiv, real in der Natur geschieht. Wie hier das εἶδος, um als γένος zu wirken, in zwei Geschlechter sich differenzirt, in männliches und weibliches, um productiv zu werden, so scheidet sich der νοῦς in activen, ποιητικός, Form gebenden oder männlich wirkenden und in passiven, παθητικός; der erste die Erkenntniss erzeugend, der andere dieselbe zur Ausführung oder Geburt (zum subjectiven Bewusstsein) bringend.

Da erhebt sich nun aber die Frage, wodurch und in welcher Weise der νοῦς ποιητικός formgebend und zeugend bei der Erkenntniss wirken könne. Es wird anzunehmen sein, dass dies durch die Erkenntnissprincipien geschehe, deren Inbegriff oder Wirkenskraft der νοῦς ποιητικός eben ist, und die er in sich, im unmittelbaren Bewusstsein als seinen eigenen Inhalt, als sein eigenes Wesen mit Evidenz und Denknothwendigkeit erfasst und dann zum Begreifen des Erkenntnissstoffes anwendet. Bei dieser Thätigkeit wird seine Wirkung mit der des Lichtes verglichen, durch welches auch das der Möglichkeit nach Seiende zum Wirk-

lichen wird, die Farben z. B. aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen. Der νοῦς ποιητικός soll also, seiner intelligiblen (rationalen) Natur gemäss, das in den Phantasmen vorhandene Intelligible, Allgemeine oder das Wesen der εἴδη (species intelligibiles) sichtbar, erkennbar machen für den νοῦς παθητικός. Hienach könnte es immerhin scheinen, als ob der νοῦς ποιητικός eigentlich unbewusst wirke, bloss als Gesetz (Princip) oder Evidenz oder Nothwendigkeit. Allein das „ποιητικός" deutet doch darauf hin, dass er als lebendige Kraft oder lebendiger Inbegriff von Principien gedacht sei. Um so mehr, da er ja vom νοῦς παθητικός gar nicht getrennt, wenn auch verschieden gedacht wird und das Verbindende zwischen beiden kaum als etwas Anderes, denn als das Bewusstsein gedacht werden kann — wenn diess auch freilich von Aristoteles nicht speciell hervorgehoben wird, da das Licht des subjectiven Bewusstseins und das objective Licht der rationalen Evidenz oder Nothwendigkeit des Denkens noch nicht deutlich von ihm unterschieden wird.

Der νοῦς ποιητικός als Actualität bringt also demgemäss den νοῦς παθητικός als Möglichkeit oder Potenz des Erkennens zur wirklichen Erkenntniss. Demnach scheint nun angenommen werden zu müssen, dass der νοῦς ποιητικός selbst niemals Potenz, sondern immer Actualität sei, da er sonst selbst wieder einer neuen Actualität bedürfte, um aus dem Zustand der Potenzialität zu kommen — nach Aristotelischen Grundsätzen. Er scheint also doch der göttliche Geist selbst zu sein oder stets unmittelbar vom göttlichen Geist beeinflusst und zur Actualität geführt zu werden — und so müsste er wieder vom νοῦς παθητικός wesentlich verschieden sein. Indess ist von Aristoteles nicht geradezu behauptet, dass der νοῦς in der menschlichen Natur immer volle Actualität habe — was ja der Erfahrung widerspräche, da in der Jugend, im Schlafe, in Krankheit diese Actualität wenigstens nicht

erscheint, sondern durch den körperlichen Zustand gehemmt, verdunkelt ist, sowie auch im Alter, wo nach Aristoteles' Behauptung der Geist zwar noch der gleiche ist, aber durch Schwäche des Körpers beeinträchtigt ist in der Bethätigung. Auch ohne dass der νοῦς ποιητικός vom göttlichen Geiste direct zur Actualität gebracht ist können wir annehmen, dass er stets — allerdings mehr oder weniger, Actualität besitze — schon durch seine eigene Natur, da Gesetze, Principien als solche stets actuell, nie blos potentiell sein können; dann durch die Anregung, welche er von der Natur und ihrem Wirken erhält, die ja in den εἴδη ebenfalls Intelligibles, Rationales enthält, und beständig auf den Menschengeist einwirkt und ihn erregt, actualisirt. Nur die Bethätigung, die Anwendung der rationalen Natur des Geistes in sachlicher Erkenntniss ist verschieden, ist mehr oder weniger vorhanden, kann auch ganz eingestellt sein, je nach dem Zustand der körperlichen Organe, der psychischen Kräfte und insbesondere des Bewusstseins.

Daraus ist endlich auch wohl begreiflich, dass Aristoteles den νοῦς ποιητικός als unvergänglich, unzerstörbar, unsterblich geltend macht, während er den νοῦς παθητικός für sterblich erklärt. Jener bedarf eben zu seinem Sein und Wirken des Körpers nicht, wohl aber dieser, der mit der Seele und durch diese auch mit körperlichen Organen oder Functionen in Beziehung steht. Aber eigentlich zu erkennen vermag für sich auch der νοῦς ποιητικός nicht, da er der φαντάσματα und des νοῦς παθητικός dazu bedarf. Nur sich selbst soll er als reiner νοῦς zu denken vermögen, ohne φαντάσμα, da im reinen Denken das Denkende und das Gedachte Eines seien. Als Sich- selbst Denkendes soll er demnach unvergänglich fortdauern können oder unsterblich sein. In einer Beziehung ist diess wohl klar und selbstverständlich, denn Principien und unmittelbar gewisse, nothwendige Wahrheiten sind unvergänglich, haben wie

die Formen (εἴδη) kein Entstehen und Vergehen. Wie aber ein Inbegriff von Principien sich selbst soll denken können, ist kaum begreiflich, zumal das „ποιητικός“ sich auf die φαντάσματα, resp. das Intelligible in diesen, und den νοῦς παθητικός bezieht, nicht auf das eigene Wesen; also mit dem Vergehen dieses νοῦς παθητικός und der φαντάσματα selbst auch seine Bethätigung beendigen zu müssen scheint. Geben wir aber auch zu, dass der νοῦς ohne φαντάσματα und ohne das leidende Moment sich selber denke, so ist die Frage, als was er sich denn eigentlich denkt, als Allgemeines oder als Besonderes? Aber wie soll ein allgemeines Gesetz oder ein Axiom, oder ein Complex von solchen sich selber denken, da es doch keinen speciellen Inhalt haben soll und als Gesetz oder Axiom nur formales Sein hat! Wenn aber angenommen wird, als Besonderes, so muss diess ebenfalls als unmöglich erscheinen, da ein Besonderes ohne bestimmten Inhalt nicht wohl möglich ist. Wenn wir aber dem νοῦς ποιητικός an sich zum Behufe einer bestimmten (persönlichen, bewussten) Fortdauer einen Inhalt zuschreiben, ausser Denkgesetzen und Axiomen, dann muss dieser Inhalt aus Wesensbegriffen, Ideen (εἴδη) bestehen und insofern dem ideal entsprechen, was die Erscheinungswelt für die Erkenntniss real in sich enthält und durch φαντάσματα darbietet. Der reine νοῦς ποιητικός würde dann als concretes Wesen zugleich einen bestimmten (idealen) Vorstellungs- oder geistigen Schauungs-Inhalt in sich haben, demgemäss eine Art Leibniz'sche Monade sein und jenen Inhalt aus sich selbst in einem Bewusstseinsprocess entwickeln können. Und allerdings muss der νοῦς ποιητικός auch eine Beziehung auf Ideen (εἴδη) haben, auf Ziele, Zwecke der Vollkommenheit für Erkennen, Handeln und künstlerisches Schaffen, da die ganze Bedeutung des Daseins nach Aristoteles eben in der Zweck- oder Ideerealisirung besteht, in Erkenntniss von Ideen und in Ausführung derselben

im ethischen Wirken und künstlerischen Schaffen. Aber diese Auffassung des νοῦς ποιητικός stimmt freilich, wie wir früher sahen, mit anderen Aussagen des Aristoteles über den νοῦς überhaupt nicht ganz überein und es bleibt eine nicht ganz aufzuhellende Dunkelheit über die wahre Ansicht des Aristoteles übrig.

II.

Das einheitliche Princip in der Aristotelischen Weltauffassung.

Die philosophische Welterklärung des Aristoteles macht wohl im Allgemeinen den Eindruck eines zusammenhängenden und übereinstimmenden Ganzen, aber bei der Betrachtung im Einzelnen zeigt sich manche Disharmonie und Lückenhaftigkeit. Nicht blos sind die Grundprincipien in ihrem Wesen, Wirken und Verhältniss zu einander nicht klar und genau bestimmt, sondern es sind selbst die Aussagen über ein und denselben Hauptbegriff nicht immer klar und übereinstimmend, und Verschiedenheit der Bedeutungen desselben und Unentschiedenheit in Fixirung des Sprachgebrauches erschweren die Feststellung der eigentlichen Meinung des Philosophen.

Schon bei der Bestimmung der Gottheit sind die zwei Hauptbegriffe, durch welche diess geschieht, ohne klare Vermittlung unter sich angewendet: Gott ist εἶδος an sich ohne alle ὕλη, und er ist νοῦς an sich, reiner νοῦς ποιητικός ohne Potentialität (ohne νοῦς παθητικός) und natürlich mehr noch ohne φαντασία und φαντάσματα, die doch im Irdischen aus der Seele stammen, welche selbst wiederum aus εἶδος abzuleiten oder als höherer Grad von εἶδος zu betrachten ist, — wovon als der höchste Grad die Gottheit selbst, insofern sie εἶδος ist, erscheint. Aber eben das Verhältniss der Gottheit als εἶδος zu den irdischen εἴδη ist nicht

erörtert und unbestimmt gelassen; ebenso aber auch das Verhältniss des göttlichen, sich selbst denkenden νοῦς zum geschöpflichen νοῦς, der wiederum als Potenz und Actualität aufgefasst ist, in ähnlicher Weise, wie εἶδος und ὕλη zusammengehören. Auch die Lehre vom εἶδος oder den εἴδη ist keineswegs ganz durchsichtig und fest bestimmt. Die εἴδη sind an sich ewig, nicht dem Entstehen und Vergehen unterworfen, während ihre Realisirungen in den Einzeldingen beständig wechseln, entstehen und vergehen. Nun sollen gleichwohl die εἴδη nicht an sich existiren, wie die Platon'schen Ideen, sondern nur in den Dingen. Da ist die Frage, was und wo sind diese εἴδη, wenn die Dinge, welche sie realisirten, vergehen, — wenn sie nicht an sich existiren können und doch im Wechsel der Dinge ewig existiren sollen? An grosser Unbestimmtheit, wenn nicht geradezu an Widerspruch leidet auch die Lehre vom Stoffe (ὕλη). Der Stoff, die erste Materie (im Unterschied von den erscheinenden Elementen), wird als das blos Mögliche, an sich ganz Unbestimmte, rein Passive bezeichnet und andererseits wird doch aus ihm eigentlich alle Bewegung und Bildung, des natürlichen Daseins abgeleitet, da Gott nicht auf sie activ, durch Thätigkeit wirken soll zum Behufe der Bildung wie etwa bei Platon der Demiurg, sondern für das Stoffliche nur als Gegenstand des Verlangens und Strebens betrachtet wird. Nicht minder ist auch die Lehre von οὐσία voll Schwanken, ohne entschiedene Fixirung der Bedeutung und ohne feste Abgränzung gegen andere Begriffe. Dass ferner auch das Verhältniss von εἶδος und ψυχή keine nähere Bestimmung erfahren hat, dass insbesondere nicht zu erklären versucht wird, wie die verschiedenen Theile der ψυχή, wie die ernährende, empfindende und wollende oder strebende Seele, sich gebildet haben und sich zu einander verhalten, wurde schon früher bemerkt. Wie endlich auch die Lehre vom νοῦς an sich, dann in seinem Verhältniss zum höchsten,

göttlichen νοῦς, ferner in seinem Verhältniss zur ψυχή und endlich die Unterscheidung in νοῦς ποιητικός und παθητικός im Unklaren gelassen ist, wurde gleichfalls schon oben verschiedentlich hervorgehoben.

Um all' diese Unbestimmtheit zu heben und allenfalls Klarheit und Einheitlichkeit der Aristotelischen Weltauffassung zu gewinnen, genügt es nicht, an einzelnen Worten zu deuten, um Uebereinstimmung zu gewinnen; diess dürfte ein vergebliches Bemühen sein. Vielmehr wird es sich darum handeln, den Grundcharakter der Aristotelischen Welterklärung zu beachten, die allgemeine Erklärungsweise zu bestimmen, um dadurch trotz einzelner Dunkelheit oder Schwierigkeit, die übrig bleiben mag, doch für das Ganze dieser Philosophie das allgemeine, wenn nicht deutlich ausgesprochene und ausgeführte, doch zu Grunde liegende einheitliche Princip zu finden und dessen durchgreifenden Einfluss nachzuweisen. Diess soll im Folgenden versucht werden.

---

1. Die Kunst als allgemeine Analogie in der Aristotelischen Welterklärung.

Die allgemeinste und durchgreifendste Eigenthümlichkeit der philosophischen Welterklärung des Aristoteles besteht darin, dass er allenthalben die Kunst, das Verfahren bei Schaffung eines Kunstwerkes, die nothwendigen Factoren und deren Bethätigung dabei ins Auge fasst und als Analogie für die Erklärung der Natur und ihrer Wirkungen verwendet.[1]) Ja das Verfahren der Natur und der Kunst bei Schaffung ihrer Werke wird geradezu als ganz gleichartig bezezeichnet: „Wenn ein Haus oder die anderen

[1]) S. Gust. Teichmüller: Aristotelische Forschungen II. Bd. 1869. „Aristoteles, Philosophie der Kunst".

Kunstwerke nicht blos durch Kunst, sondern auch durch Natur entstehen könnten, so würden sie in derselben Weise hervorwachsen, und wenn die Naturproducte auch durch die Kunst gemacht werden könnten, so würde man ganz so verfahren, wie sie sich von Natur bilden."[1]) Die vier Principien, welche Aristoteles in der Welterklärung anwendet: „Zweck, bewegende Ursache, Form und Stoff" sind im Grunde durch Betrachtung der Entstehung der Kunstwerke gewonnen und auf das Naturwirken übertragen. Auch die beiden Hauptgegensätze oder Factoren im Naturgeschehen, das Mögliche und Wirkliche, Potenzialität und Actualität (δονάμει ὄν und ἐνεργείᾳ ὄν) sind dem Gebiete der Kunstthätigkeit abgewonnen. So konnte es kommen, dass die wichtigsten Begriffe der Aristotelischen Philosophie eben der Kunst und ihren Schöpfungen entnommen sind. Das Wesen der Dinge, das begriffliche τί ἦν εἶναι wird als Form oder Formprincip, εἶδος bezeichnet und dafür wohl auch μορφή gebraucht; und wiederum ist die Form auch das eigentlich wirkende Princip in der Kunst, da der Künstler nur die Zwischenursache, nicht die wirkende Ursache selbst ist.[2]) Daher wird auch τεχνή geradezu als μορφή bezeichnet, da die Form die wirkende Ursache und das Wesen davon ist[3]) und der eigentliche Geist (λόγος).[4]) Und diess geht so weit, dass das Wesen selbst des Unsinnlichen oder Uebersinnlichen als Form oder reine Form bezeichnet wird und dieser Ausdruck auch auf das reine, an sich seiende Wesen der Gottheit und überhaupt für das ὄντως ὄν Anwendung findet. Auch

---

[1]) Nat. ausc. II 7. Οἶον εἰ οἰκία τῶν φύσει γιγνομένων ἦν, οὕτως ἂν ἐγίγνετο ὡς νῦν ἀπὸ τέχνης· εἰ δὲ τὰ φύσει μὴ μόνον φύσει ἀλλὰ καὶ τέχνῃ γίγνοιτο, ὡσαύτως ἂν γίγνοιτο ᾗ πέφυκεν . .

[2]) Gen. et corr. I 7 Met. XII 4.

[3]) Gen. an. II 4 ἡ δὲ τεχνὴ μορφὴ τῶν γιγνομένων ἐν ἄλλῳ.

[4]) Part. an. I 1 ἡ δὲ τέχνὴ λόγος τοῦ ἔργου, ὃ ἄνευ τῆς ὕλης ἔστιν.

der Begriff des Stoffes (ὕλη, ὑποκείμενον) ist der Schaffung eines Kunstwerkes entnommen, (zu dessen Ausführung ja Material gehört) und auf die Natur übertragen. Daher erscheint neben εἶδος als zweites Hauptprincip ὕλη, obwohl in der Natur der Stoff nie blos als solcher, ohne Form, vorhanden ist und die klare Unterscheidung, ja Trennung von Beiden eigentlich nur im Kunstgebiete vorkommt. Besonders aber das Princip des Zweckes oder Zieles spielt bei der Schaffung der Kunstwerke (im weiteren, nicht blos ästhetischen Sinn) eine grosse Rolle und ist daher auch für die ganze Aristotelische Weltauffassung von der entscheidendsten Bedeutung geworden. Am Zweck, an der Erreichung eines höchsten Zieles durch Natur und Menschheit hängt die ganze Vernünftigkeit des Daseins. Dieses Ziel ist in der Kunst das Gute und Schöne, das Beglückende, und ebenso in der Natur und Geschichte überhaupt, denn die Glückseligkeit ist höchstes Ziel, bedingt eben durch das Gute und Schöne und zunächst durch die Gottheit.

Allenthalben also, wo in Natur- und Geistesleben Wesen und Wirksamkeit erklärt oder begriffen werden sollen, werden zu diesem Behufe Principien und Begriffe aus dem Gebiete der Kunst entnommen. Man kann diess als eine noch nahezu anthropomorphische Erklärungsweise bezeichnen, obwohl sie schon einen wissenschaftlichen oder näher: philosophischen Charakter angenommen hat. Aristoteles befolgt dabei den allgemeinen Grundsatz, dass zum Behufe der Erklärung des noch Unbekannten von dem schon Bekannten, uns Zugänglichen, Begreiflichen ausgegangen werden müsse. Die wirkenden Factoren und Vorgänge bei Schaffung der Werke der Kunst sind uns bekannt, sonach können wir angemessen von ihnen ausgehen, um die noch dunklen Factoren und unbegriffenen Vorgänge in der Natur darnach uns zu erklären. Aristoteles hat dabei nicht blos die Kunst im eigentlichen,

MOL

ästhetischen Sinne im Auge, sondern fasst den Begriff τεχνή allgemein, — wie er denn mit Vorliebe die Heilkunst als Beispiel und Analogie verwendet, die doch nichts mit der Aesthetik gemein hat. Doch aber macht sich das Aesthetische in besonderem Maasse geltend, wie es bei einem Philosophen, der einmal diese Richtung einschlug und dem griechischen Volke angehörte, wohl zu erwarten ist.

Mit der anthropomorphischen Erklärungsweise hat die Welterklärung überhaupt begonnen. Die ungebildeten Völker machten sich die Naturereignisse und Naturkräfte durch das begreiflich, was sie unmittelbar kannten, — durch ihre eigenen Kräfte und Thätigkeiten. Diese trugen sie auf die belebte und selbst die leblose Natur über, und fassten also diese ganz nach Analogie mit der menschlichen Natur auf, ihr deren Wünsche, Begehrungen, Streben und Kraftbethätigung zuschreibend. Diess ist der noch ganz rohe, extreme Anthropomorphismus, der die Natur nicht durch Erkenntnisskraft und Forschung, sondern nur nach Vorstellungen und Einbildungen deutet. Er hat seinen Gegensatz oder sein anderes Extrem an jenem Naturalismus alter und neuer Zeit, der umgekehrt den Menschen nach der Natur erklären, denselben blos mit äusserlichem Naturmass messen will, so dass dabei der Mensch naturalisirt wird, wie früher die Natur anthropomorphisirt ward. Bei den Griechen fand sich ursprünglich die gleiche anthropomorphistische Auffassungsweise der Natur und der Götter. Und zwar war es rohe menschliche Natur und Strebung, die auf die Natur und die Uebernatur oder die Götterwelt übertragen wurde. Aber dem hellenischen Geiste ging bald das Bewusstsein des Idealen auf, und zwar offenbarte sich ihm diess zuerst oder hauptsächlich als ästhetisches Ideal, als das Schöne, in welches dann das Göttliche wie das Ethische eingeschlossen ward. Die Welt oder Natur ward nicht mehr blos als rohe Wirklichkeit oder wilder Streit von Kräften

oder auch von menschenähnlichen Mächten aufgefasst, sondern als Wohlordnung, κόσμος. Und das Sittliche bestund nicht in sklavischem Gehorsam in blosser Unterwerfung unter gegebene Gebote, sondern ward als καλοκαγαθία betrachtet, so dass das Schöne und Gute zur Einheit verbunden erscheint und die Sittlichkeit, das sittliche Verhalten zugleich einen ästhetischen Charakter erhält. Dass bei einem solchen Volke, bei solcher nationaler Grundrichtung der geistigen Bethätigung auch die theoretische Thätigkeit, die philosophische Weltauffassung in ähnlicher Richtung sich entwickeln, einen verwandten Grundzug zeigen werde, ist unschwer zu begreifen. Schon die ersten Philosophen forschten nach dem Grundprincip der Wohlordnung des Daseins oder des Kosmos, und den Pythagoreern war die Harmonie, in Zahlenverhältnissen ausgedrückt, der wichtigste Gegenstand der philosophischen Erkenntniss. Und wenn nun diese ästhetisch-ethische Richtung bei Platon und Aristoteles in besonderem Masse hervortritt, so ist diess nicht blos aus dem allgemeinen Volkscharakter und der individuellen Eigenart Beider erklärbar, sondern insbesondere auch aus der Zeit und den Verhältnissen, in welche ihr Leben und ihre geistige Entwicklung und productive philosophische Thätigkeit fällt. Beide wirkten im vierten vorchristlichen Jahrhundert, also in einer Zeit, in welcher die Errungenschaften des fünften Jahrhunderts, der politischen Glanzzeit des griechischen Volkes, und die Werke der höchsten Blüthe der griechischen Kunst, auf die Geister errregend und bestimmend einwirkten. Die hohen klassischen Werke, insbesondere der Architektur und Skulptur, waren geschaffen und verklärten das Dasein und Wirken des hellenischen Volkes — wie denn gerade sie uns noch jetzt dasselbe in idealem Lichte erscheinen lassen. Es war nur ganz naturgemäss, dass Geister von so idealer Anlage wie Platon und Aristoteles[1]) mächtig davon ergriffen und

---

[1]) Wie sehr Aristoteles an Kunst und Kunstwerken Antheil nahm,

vielfach in der Richtung ihrer Thätigkeit und in der Auffassung des Daseins bestimmt wurden. Uebrigens nicht beide ganz in der gleichen Weise, sondern ihrer Eigenart gemäss, so dass in Platon mehr der Künstler, in Aristoteles vorherrschend der Kunsttheoretiker angeregt wurde und sich entwickelte — wenn auch allerdings das rein Aesthetische noch nicht klar vom Uebrigen z. B. Mathematischen ausgeschieden ward, das ja auch noch als Beispiel des Schönen angeführt wird; und wenn wohl auch selbst der Zweck die Stelle des Schönen einnimmt.[1])

So ist es also wohl erklärlich, dass Aristoteles das Schaffen der Kunst als Vorbild nahm für alles Wirken und Schaffen in der Natur und im Geistesleben und darnach Alles zu erklären suchte, indem er die Factoren und Momente bei der Kunst-Uebung oder Herstellung eines Werkes der Kunst auch auf jene übertrug. Schon für Platon war die ganze Wirklichkeit eine Nachahmung, Nachbildung eines höheren Urbildes (Idee), und also alles Geschehen oder Hervorbringen eine Nachbildung oder Realisirung einer Form in einem Stoffe, demnach ein künstlerisches Schaffen. Und so auch erscheint dem Aristoteles schon die Erzeugung (und das Wachsen) als analog der Herstellung eines Kunstwerkes, und er unterscheidet dabei also vor Allem Stoff und Form und die Verbindung von beiden. Da bei dem Kunstwerk dem Stoffe eine bestimmte Form gegeben wird und vom Künstler (Kunst) nur die Form stammt, so wird Aehnliches auch von der Erzeugung behauptet: das Weibliche gibt den Stoff, das Männliche dagegen gibt nichts Stoffliches, sondern nur die Form, die Seele. Auch die Sinnesempfindung oder Wahrnehmung wird, soweit es nur angehen mag, nach gleicher Analogie

---

verräth selbst sein bei Diogenes Laërtius dem ungefähren Inhalte nach mitgetheiltes Testament. Es ist darin fertiger und bestellter Bilder mit besonderer Sorgfalt gedacht.

[1]) De part. an. I 5.

erklärt. Die Sinne sind das Empfangende, Aufnehmende, die Gegenstände der Wahrnehmung das Active, Schaffende (ποιητικόν). Nicht minder wird diese Erklärungsweise auf die höhere, erkennende Thätigkeit, auf den νοῦς angewendet, der ebenfalls, wie wir sahen, in ein passives und actives Moment, ein zu bildendes (empfangendes) und in ein bildendes (νοῦς ποιητικός) unterschieden ward, so dass der Erkenntnissact zunächst mit dem Generationsprocess vergleichbar wird. Da dieser selbst aber der Schaffung eines Kunstwerkes analog ist, so wird das Schaffen der Erkenntniss wie das Schaffen eines Kunstwerkes betrachtet und der νοῦς ποιητικός mit seiner Thätigkeit der τεχνή ποιητική nahe gerückt. Endlich selbst das ethische Leben und die Tugend wird von Aristoteles gewissermassen als künstlerisches Schaffen und als Kunstwerk aufgefasst. Auch bei dem ethischen Leben ist Stoff und Form zu unterscheiden und findet ein Zusammenwirken von beiden statt. Die natürlichen Neigungen und selbstischen Begehrungen sind nämlich der Stoff, der nach Vernunfteinsicht als seiner Form bearbeitet und gebildet werden soll, so dass jede Tugend als eine Kunstübung und der ethisch gebildete Mensch als das Kunstwerk seiner eigenen Vernunft oder Einsicht erscheint. Aber auch noch in anderer Beziehung wird die Tugend selbst von Aristoteles wie ein Kunstwerk aufgefasst, nämlich als richtige Mitte zwischen zwei Extremen; so dass sie mit derselben Grundeigenschaft erscheint, wie das wahre Kunstwerk, von dem er sagt, dass es so sein müsse, dass man weder etwas hinzuzuthun noch hinwegzunehmen wünsche.[1])

Wollen wir demgemäss des Aristoteles Welterklärung kurz zusammenfassend charakterisiren, so können wir sagen: Der ganzen Welt (Natur) wohnt ein allwaltender

---

[1]) Vgl. z. B. Eth. N. II 6. ἡ δ᾽ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν, ὥσπερ καὶ ἡ φύσις τοῦ μέσου ἂν ἔιη στοχαστική.

Künstler inne, der nach Analogie der bewussten Künstler wirkt und schafft, indem er das wahrhaft Seiende, die Einzelwesen oder Substanzen (οὐσίαι) hervorbringt, beständig Stoff und Form verbindend in den unendlichen Abstufungen der Arten des Daseienden. Die Hauptbethätigung, die eigentliche natürliche Vermählung von Stoff und Form findet in der Generation statt, die nichts Anderes ist als eine Formgebung für einen Stoff und insofern wahrhaft dem künstlerischen Schaffen gleicht. Dass dieses künstlerische Schaffen in der Natur ohne Bewusstsein geschieht, also ohne bestimmte Ueberlegung und Absicht, ist für Aristoteles kein Grund gegen diese Auffassung, denn auch die menschliche Kunst überlegt nicht, wie er ausdrücklich bemerkt.[1]) Wie der Künstler oder seine Kunst ein Ziel haben muss, das Schöne und Gute, so muss der im Naturgeschehen verborgene Künstler, oder, wie man wohl sagen kann, die objective Kunst der Natur oder der Welt, Ziele haben für das unendliche, beständig aus Potentialität in Actualität überführende Streben. Dieses Ziel ist zunächst das Vollkommenere überhaupt, zuhöchst aber die Gottheit selbst, welche Ziel und Object des Verlangens und Strebens ist, aber nur dadurch erstrebt und erreicht werden kann, dass ihr Urbild der Natur als Form eingebildet, oder dass ihre Vollkommenheit, so weit möglich, in der Natur nachgebildet wird — wie wir schon früher bemerkten. Vom höchsten Ziele geht alle Bewegung aus, welcher die Ordnung des Ganzen, der κόσμος, sowie die Gestaltung und Art des Einzelnen entstammt. Alles Potentielle wird dadurch zur Actualität gebracht und alle Kräfte, alle blos mechanische Bewegung einem höheren Zwecke untergeordnet und davon geleitet, so dass sie im Grossen wie im Kleinen einem Zwecke dient und also teleologische Bedeutung erhält. Ohne zu erstrebendes Ziel, ohne künstlerische

---

[1]) Nat. ausc. II 8.

Gestaltung des Stoffes durch die Form d. h. durch die dem Ganzen als Actualität innewohnende Kunst würde es kein Werden, kein Bilden, keine Entwicklung geben, sondern nur entweder lauter Actualität (Gottheit) oder Bewegungslosigkeit, bedeutungslose Potentialität.

---

2. Das Form- und Zweckprincip oder die Phantasie als einheitliches Princip in der Aristotelischen Weltauffassung.

Es entsteht nun die Frage: Was ist dieser in der Natur verborgene und sich beständig offenbarende, ohne Bewusstsein wirkende Künstler eigentlich, oder was bildet das eigentliche Wesen dieser lebendigen, objectiv in der Natur wirkenden Kunst? Dies ist wohl ohne zu grosse Schwierigkeit zu bestimmen. Das Wichtigste in der Thätigkeit des Künstlers ist die Phantasiethätigkeit; sie zeigt ja das Ziel (Bild, Form) für die formgebende Wirksamkeit desselben, wonach all' seine Thätigkeit sich richtet, also selbst gewissermassen Form erhält und zweckmässig wird. Das Bild der Phantasie beseelt, leitet als Ziel sein Thun, macht ihn zum Künstler, ist das Leben der Kunst in ihm. Denken wir nun die Person des bewussten Künstlers hinweg und doch noch eine künstlerische Wirksamkeit, ein Schaffen von Werken gleich denen der Kunst, so muss jedenfalls das Wesen aller Kunstwirksamkeit: das zu erstrebende Ziel und demnach auch die schaffende Macht des Ziels, die Phantasie, noch da und wirksam sein, wenn auch ohne subjectiven Träger, nur objectiv, real und unbewusst wirkend. Wenn also die Natur nach Art der Künstler oder der Kunst wirkt, so muss diese Kunst selbst als lebendige wirksam ihr inne wohnen, objectiv und real, wie sie im Künstler als subjective Eigenschaft sich bethätigt. Und sie ist nichts Anderes, als die

objective Gestaltungsmacht oder Phantasie, welche objectiv, real durch teleologisch-plastische Bethätigung, d. h. durch Verbindung von Stoff und Form in ähnlicher Weise wirkt, wie die subjective Phantasie innere Bilder oder Erscheinungen schafft. Wir haben früher gesehen, dass φαντασία zunächst äussere Erscheinung und wohl auch Schein bedeutet, also etwas, das sich offenbart, in's Licht stellt und dadurch zur Erscheinung kommt; dann aber auch und noch mehr die Bedeutung der inneren (psychischen) Erscheinung oder Vorstellung erhält. Diese mehr passive Bedeutung ging aber auch in active über, und so bedeutet φαντασία das Vermögen, Vorstellungen (Erscheinungen) in der Seele hervorzubringen; objectiv dann die Macht, äussere Erscheinungen zu bilden und dadurch Wesen (οὐσίαι) zu gestalten und zu offenbaren. Indem also der ganze Weltprocess ein künstlerisches, obzwar unbewusstes Wirken darstellt, ist er eine Realisirung der Kunst, und diese selbst ist nichts anderes als Bethätigung lebendiger Gestaltungskraft oder Phantasie. Und so erklärt und rechtfertigt es sich, dass alle Hauptbegriffe der Aristotelischen Philosophie für die Welterklärung aus dem Gebiete der Kunst, dem Schaffen der Kunstwerke und deren Momenten und Eigenschaften genommen sind, wie wir gesehen.

Indem wir nun näher auf die Bethätigung der Phantasie, im objectiven und subjectiven Sinne, als einheitlichen Weltprincips der Aristotelischen Weltauffassung eingehen, sei noch ausdrücklich bemerkt, dass es sich nicht blos darum handelt, anzuführen, was Aristoteles selbst ausdrücklich behauptet und näher ausführt, sondern auch um das, was unausgeführt in seinen Aufstellungen liegt, was als Consequenz sich daraus ergiebt oder als Voraussetzung irgendwie zu Grunde liegt.

Es ist berechtigt, zu behaupten, dass nach Aristotelischer Weltauffassung Ein gleiches, wesentlich einheitliches Princip in allen Sphären des sinnlichen und geistigen

Daseins wirksam sei, da selbst Erkenntniss und Tugend als künstlerische Thätigkeit oder Gestaltung aufgefasst werden. Und dieses Grundprincip ist als εἶδος, als Formprincip geltend gemacht. Dieses εἶδος ist objectiv das, was subjectiv φαντασία und das ποιητικόν überhaupt ist, und die Grundthätigkeit oder Wirksamkeit des εἶδος ist die künstlerische, formgebende Gestaltung des Stoffes, ὕλη, wodurch individuelles Sein, Einzelwesen (οὐσίαι) entstehen, deren Complex die ganze objective Erscheinungswelt bildet. Das εἶδος ist also der unmittelbare Ausdruck des der Natur immanenten, ohne Bewusstsein wirkenden Künstlers oder der immanenten lebendigen Kunst, deren Wesen wir als objective Phantasie bezeichnen können, da Ziel und Bild (Idee) des zu Gestaltenden objectiv der Natur in ähnlicher Weise innewohnen und das Wirken bestimmen müssen, wie subjectiv im Künstler bei Schaffung eines Kunstwerkes.

Wir haben schon früher gesehen, dass der Stoff selbst (ὕλη) nie ohne diese verborgene Kunst und deren Erscheinung, die Form (welche Zweck und bewegende Ursache zugleich in sich schliesst) gedacht wird in der Auffassung des Aristoteles; obwohl er freilich öfter auch so spricht, als ob auch in der Natur beides getrennt vorkomme, — was doch nur im Gebiete der subjectiv schaffenden, menschlichen Kunst der Fall ist. Wie sich aber Aristoteles ursprünglich die Form dem Stoffe immanent und in demselben wirksam denkt, ist schwer zu bestimmen. Er schreibt der Natur oder wohl geradezu dem Stoffe, wie schon früher erörtert wurde, eine Sehnsucht, ein Verlangen und Streben nach einem Gut, nach Vollkommenheit zu (wie diess auch in der Kunst das Bewegende ist) oder nach dem Göttlichen, wodurch eben die Gottheit, obwohl selbst unbewegt, doch Ursache aller Bewegung und demnach wohl auch aller Gestaltungen, Formen sein kann. Dieses Streben kann sich nur darin äussern und befriedigen,

dass es das Vollkommene, Göttliche zu erreichen oder sich anzueignen sucht durch Nachbildung dieses Vollkommenen an sich selber, also durch Form-Annahme oder Formgebung, so weit dieses möglich ist oder gelingt. — Die Form würde da immerhin vom Göttlichen, als dem höchsten, reinen, stofflosen εἶδος stammen, und insofern würde dann dieses Göttliche selbst wie Männliches gegenüber dem sich nach Form sehnenden Stoffe als dem Weiblichen sich bewähren. So dass der Stoff hienach, wie früher bemerkt wurde, als das gleich ewige Weibliche sich erwiese. Andererseits aber ist dieser Gedanke doch auch nicht klar durchzuführen, denn das Verlangen im Stoffe setzt doch selbst schon eine gewisse Selbstthätigkeit und damit ein gewisses Geformtsein voraus, insofern die Empfänglichkeit für die Form und das Verlangen darnach selbst nicht blos potentielle, sondern schon gewissermassen wirksame Form verlangt, oder wenigstens die potentielle Form doch auch schon als einigermassen wirksam voraussetzt. Man kann also wohl annehmen, dass zuerst die Form nur als Ziel da ist, vor der Actualität, und diess setzte ein Vorhandensein derselben im Stoffe in ähnlicher Weise, wie in der Phantasie des Künstlers vor Schaffung seines Kunstwerkes voraus. Ursprüngliche Phantasie demnach, wenn auch unbewusste und real sich bethätigende, die aber das Vollkommene oder Göttliche als Ziel gleichsam hinstellt, und der zugleich Kraft und Streben zur Einbildung desselben in den Stoff innewohnt. Das Göttliche wäre dadurch als Idee wirksam, ehe es noch zur (unvollkommenen) Realisirung im Stoffe käme. Sonach wäre bei Aristoteles die Gottheit selbst als Idee die eigentliche Ursache der Bildungen, der Einzelwesen (οὐσίαι) als der Verbindungen von Stoff und Formen (εἴδη), ohne dass allerdings die Art und Weise, wie der Philosoph sich diess ewige Geschehen oder Bilden denkt, bestimmt angegeben wäre. Man könnte allenfalls denken, die Form entstehe durch Spieglung des absoluten oder reinen εἶδος; da würde

dann das so gebildete als φαντασία in ursprünglicher Bedeutung, als Erscheinung oder Erscheinendes sich gebildet haben, als sich Offenbarendes in unendlicher Mannigfaltigkeit und Stufenfolge der Wesen. In der Entwicklung oder Setzung der Stufenfolge würde dann die äussere Erscheinung auch innerlich geworden sein, d. h. Wahrnehmungsvermögen (durch Empfindung und Bewusstsein) und Vorstellungsfähigkeit oder φαντασία als psychische Erscheinung und als Vermögen psychische Erscheinungen hervorzubringen. Ein Gedanke, der allerdings nicht in dieser Weise bei Aristoteles vorkommt, der aber doch nicht als seiner Auffassung wesentlich fremd bezeichnet werden kann.

Ausser dem Verlangen nach Form (das wohl nur dem allgemeinen Weltstoff, nicht dem Material in der Kunst zuzuschreiben sein mag) kommt bei Aristoteles der Materie oder ὕλη keine weitere Activität zu — wenn Sehnsucht, Verlangen überhaupt eigentliche Activität genannt werden kann. Allerdings scheint der Stoff auch noch als der eigentliche Grund der Vielheit und Verschiedenheit der Dinge geltend gemacht zu werden, während das bewegende Princip Eines, die Gottheit ist.[1]) Die Form ist überhaupt Princip der Einheit. Wenn es blos auf die Form, den Begriff ankäme, so wären alle Menschen eins, oder es existirte nur Ein Mensch als Form. Da es nun aber doch eine Vielheit von Menschen gibt, so kann nur die Materie Grund dieser Unterschiede sein. Sokrates und Kallias unterscheiden sich nicht der Form, sondern dem Stoffe nach. Diese Behauptungen sind wenig begründet. Würde man die Gottheit als das Eine bewegende Princip entschieden geltend machen, so könnte es überhaupt zu gar keiner Vielheit kommen; denn in der allgemeinen (passiven) Materie läge kein wirkender Grund für eine solche, son-

[1]) Met. XII 3, 8. Met. VII 8. De coelo. 278, a.

dern allenfalls nur die Möglichkeit dazu, und es ist nicht abzusehen, warum nicht die Materie dem Princip gemäss in Eine unendliche Einheit (ohne Verschiedenheit) gebildet sein sollte. Der Grund der Verschiedenheit muss also wohl anderswo gesucht werden; in dem nämlich, was zwischen Gottheit und Stoff gleichsam die Mitte hält oder vermittelt. Und das sind die Formen, εἴδη, in welche sich das allgemeine zielstrebende Verlangen, die immanente künstlerische Phantasie (welche als objective zugleich wirkender Künstler ist), differenzirt hat, und die nun fortwirken oder sich weiter bilden auf Grundlage des stofflichen Daseins. Es kann ja, wie die Thatsachen zeigen, verschiedener Stoff in gleiche Form und gleicher Stoff in verschiedene Form gebracht werden, von der Kunst nicht blos, sondern auch von den organischen Kräften. Hier indess begegnen wir wohl einem der grössten Mängel der Aristotelischen Philosophie. Die Formen (εἴδη) nämlich erweisen sich, näher betrachtet, nicht als eigentliche, lebendige Formprincipien, die bewegen und gestalten können, sondern nur als starre, unlebendige Formen, gleichsam selbst unbewegt, so dass die Bewegung, Bildung von einem andern Factor kommen muss. Es sind die nämlichen starren, abstract gefassten Begriffe, aus denen Platon seine Ideen gebildet hat, die von Aristoteles zwar in die wirklichen, realen Dinge versetzt wurden, aber im Grunde ohne eigentliche Wirksamkeit in ihnen stecken — wie wir diess früher auch bei den φαντάσματα im Psychischen wahrnahmen, in welchen auch die Wesenheiten, (das Begriffliche, τί ἦν εἶναι oder εἴδη) sein sollen wie fix und fertig, um durch das Licht des νοῦς ποιητικός erschaut oder ausfindig gemacht zu werden für den νοῦς παθητικός. Insofern trifft eigentlich die Aristotelischen Formen oder εἴδη, obwohl sie den Dingen immanent gedacht werden, derselbe Vorwurf, den Aristoteles so entschieden den Platon'schen Ideen macht, dass es ihnen nämlich an Wirkenskraft

mangele, dass sie keine Principien der Bewegung und der Ursächlichkeit seien, da mit der Phrase, dass die Dinge durch Theilnahme an den Ideen seien, eben nichts erklärt werde. Das εἶδος ist zwar als ewig, als dem Entstehen und Vergehen nicht unterworfen bezeichnet, als unveränderlich, wie ein Atom,[1]) aber es erscheint nicht als lebendige, schöpferische oder auch nur bildende Kraft, sondern auch nur als Form, nach der gebildet wird, gleich den Platon'schen Ideen. Es bleibt demnach bei Aristoteles darüber grosse Dunkelheit bestehen, was das eigentlich Wirkende sei bei der Einbildung der Form in den Stoff oder des Stoffes in die Form und wie diess geschehe. Es scheint immerhin, dass von Urbeginn oder ewig ein lebendiges, wirkendes Band zwischen Beiden oder eine schaffende Macht für Beide angenommen werden muss, das wir als lebendige Kunst (als immanenten, zunächst unbewusst wirkenden Welt-Künstler) bezeichnet haben oder auch als objective Phantasie,[2]) deren lebendige, freie Thätigkeit freilich bei Aristoteles nicht zur Geltung kommt, wenn er doch der Grund der Vielheit und Mannigfaltigkeit nicht blos, sondern auch der Mangelhaftigkeit oder Abnormität und des Leidens in der Materie sucht.

Klarer tritt eine wirkliche, lebendige Bethätigung des εἶδος bei Aristoteles schon hervor, wenn es als ernährende Seele (ψυχή θρεπτική) und als Saame erscheint, also sich als ernährendes und zeugendes Princip kund gibt und geltend macht. Auch hier findet eine der Kunst analoge Bethätigung statt, wobei die Form als Zweck wirksam oder leitend erscheint und zugleich Ursache und Produkt der bildenden Bewegung ist. Es zeigt sich also dabei ein ähnlicher Vorgang, wie bei bewusster Kunstübung, wo ein Ziel durch Phantasie gebildet und vorge-

---

[1]) Met. VII 8 ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος.

[2]) Das Nähere: Die Phantasie als Grundprincip etc. II. Buch.

stellt wird, das dann als Form im Stoffe zur Darstellung kommt. Wenn der objective, reale Vorgang in der Natur als analog dieser Kunstthätigkeit aufzufassen ist, so kann man demnach auch wohl von einer objectiven Phantasie reden, die als Moment der immanenten Kunst im Saamen oder im Organismus da ist und als zielgebend oder normirend für die Bewegung sich geltend macht. Dass die ernährende Seele ganz analog der bewussten Kunstthätigkeit wirkt, ist unschwer einzusehen, insofern sie ja den Stoff zu einer bestimmten Form, innerlich und äusserlich, im Organismus verarbeitet und gestaltet und damit Wachsthum und Erhaltung desselben wirkt. — Aehnliches geschieht aber auch schon bei der Generation, bei der Neusetzung eines Organismus oder lebendigen Wesens. Gerade auf dem Erzeugungsprocess hat Aristoteles in entschiedener Weise die Analogie mit der Schaffung eines Kunstwerkes angewendet, in dem Streben, das noch Dunkle durch das schon Gekannte, Klare zu begreifen. Bei dem Kunstwerk gibt der Künstler (oder vielmehr die Kunst selbst) nur die Form, nicht aber Stoffliches; daher nimmt Aristoteles auch für die Zeugung eines neuen Organismus an, dass vom Männlichen nur die Form kommt oder die Seele, nicht aber Stoff, der vielmehr ausschliesslich vom Weiblichen stammt. Dabei ist selbstverständlich, das Weibliche nicht rein nur als Stoff aufgefasst, da es ja doch selbst ein Produkt des Formprincips ist und insofern auch selbst als Individuum Form ist. Als Stoffliches kann daher das Weibliche auch nur in Bezug auf das Gattungswesen und für die Erzeugung betrachtet werden. Und ausserdem ist Stoff selbst hiebei nur in relativem Sinne zu verstehen. Es ist eine Entzweiung des schaffenden, erzeugenden εἶδος selbst (als γένος) in ein passives und actives Moment, die zusammengehören, wie auch selbst der νοῦς in diese zwei Momente sich differenzirt — wie wir früher sahen. Das neue organische Gebilde ist daher seiner Form oder Seele

nach durchaus nicht ein Produkt oder Edukt der Materie oder aus der Materie, sondern nach den beiden zeugenden Factoren ein Produkt des Formprincips, das nur in die Geschlechter sich differenzirt hat zum Behufe der schaffenden oder zeugenden Wirksamkeit.[1] Wenn Aristoteles das Wesen des Samens mit dem Aether, dem höchsten und der Gottheit nächsten Theil des Kosmos in Beziehung oder als gleichwesentlich damit setzt, so erscheint dabei der

---

[1]) Von den Scholastikern, insbesondere von Thomas von Aquin wurde angenommen, dass die Seele der Thiere (und der Menschen in der ersten Zeit nach der Empfängniss) aus der Materie stamme, aus ihr entwickelt werde (anima educitur e materia). Die neueren Scholastiker halten an derselben Ansicht fest. Das educere ex materia soll durch die Naturgesetze geschehen. Diess ist nun in der That eine Ansicht, wie sie auch der Materialismus gelten lassen kann, der im Grunde dasselbe behauptet. Eine wissenschaftliche Ueberwindung des Materialismus ist darin nicht zu erblicken; und die Anhänger des Thomas von Aquin hätten alle Ursache in dieser Beziehung der modernen Philosophie und insbesondere auch Kant gegenüber bescheidener und gerechter zu sein als es geschieht, da sie im Grunde den Materialismus wissenschaftlich weit mehr überwunden hat, als Thomas von Aquin. Insbesondere könnte die Phantasie als Grundprincip der Scholastik in dieser Beziehung aus der Noth helfen. Uebrigens ist kaum sicher zu bestimmen, welches die eigentliche Ansicht des Aristoteles bezüglich des Verhältnisses von Seele und Materie gewesen sei. So liegt de an. I 5. bei dem Raesonnement gegen frühere Erkenntnisstheorien die Ansicht zu Grunde, dass nicht alle Dinge Seele haben; nach andern Stellen dagegen scheint Alles belebt zu sein. So wird Phys. VIII 1 die ewige Bewegung gewissermassen als Leben (οἷον ζωή) alles Naturseins bezeichnet; de gener. anim. III 11 wird die Wärme als seelisch aufgefasst und behauptet, dass Alles gewissermassen beseelt sei (τρόπον τινὰ πάντα ψυχῆς εἶναι πλήρη). Wenn ferner der Aether mit der Kraft des Samens in Beziehung gebracht wird, so scheint damit auch eine allgemein verbreitete organische oder beseelende Macht angenommen zu sein. Endlich setzt auch das dem Stoffe zugeschriebene Verlangen und Streben nach Form selbst schon eine Art (potentieller) allgemeiner Beseelung des Stoffes voraus. Wenn gleichwohl bei Aristoteles vom Unbeseelten die Rede ist, so ist das wohl nur in relativem Sinne zu verstehen, nicht von absoluter Unbeseeltheit.

Aether wie eine Art Weltseele oder als allgemeine Gestaltungs- oder Bildungs-Macht, als allgemeine Produktions- oder Generationskraft. Also als das, was wir als allgemeine und objective Phantasie bezeichnet haben, die sich in Gattungen und Arten gliedert und durch die Differenzirung der Geschlechter fruchtbar wird und neue Individuen hervorbringt. Um so weniger ist dann Grund vorhanden, bei dem Menschen den Geist, νοῦς „von Aussen“ kommen zu lassen, anstatt ihn gleich der Seele (ψυχή) aus der Generation von den Eltern selbst herzuleiten. Wir haben schon oben dargethan, dass nach Aristotelischer Auffassung εἶδος und νοῦς als gleichwesentlich betrachtet werden müssen, und dass ψυχή doch nur ein höherer Grad von εἶδος, die innerlich und lebendig gewordene und als Formprincip wirklich thätige Erscheinung desselben sei. Demnach ist kein Grund da, zu leugnen, dass auch der νοῦς durch Zeugung aus dem physisch-psychischen Wesen der Eltern hervorgehen könne. Doch kann man allerdings sagen, dass der erkennende Geist (νοῦς) nach seiner allgemeinen, rationalen Seite nicht eigentlich gezeugt werde, sondern nur das Moment der subjectiven concreten Lebendigkeit und Thätigkeit desselben. Also das, wodurch er eben mit der Seele selbst identisch ist, während die rationalen oder formalen Erkenntnissprincipien in ihm allgemein, nicht individuell, und daher auch in allen Menschen gleich sind und eine übereinstimmende, allgemeine und nothwendige Erkenntniss ermöglichen unter den Menschen — nicht blos subjective Ansichten. Wie diess geschieht, wie das allgemeine rationale Wesen des Geistes zugleich mit subjectiver Lebendigkeit sich verbindet bei den einzelnen Menschen und wie dieses Verhältniss im grossen schweren Ringen des Weltprocesses und der Menschwerdung errungen wurde, kurz, die Genesis des menschlichen Verstandes selbst hat allerdings Aristoteles nicht näher untersucht. Es lag ihm diess noch fern, und ist ja überhaupt

das Forschen nach der Genesis der Erde, der organischen Bildungen und des Menschengeistes selbst erst der neueren Zeit und der modernen Wissenschaft eigenthümlich, — die eben auch der Philosophie neue Probleme gestellt hat. [1]) Das Zeugende und was gezeugt wird bei dem Menschen, ist nicht das allgemeine Wesen, d. h. die Gesetze und Principien seines Geistes, — diese sind ja objectiv und allgemein da auch ohne dieses Individuum — sondern beides kann nur einerseits das Gattungswesen, andererseits das Individuum mit seiner subjectiven Eigenthümlichkeit sein. In ihnen ist das allgemeine Wesen (die rationalen Gesetze) in das individuelle Wesen und dann in das Bewusstsein aufgenommen, wodurch eben das Individuum intellectuell thätig sein kann. Diese Gesetze und Principien beharren, auch wenn das Individuum, das sie in sich hatte oder in dem sie lebendig geworden, nicht mehr ist — wie das Wesen des εἶδος weder entsteht noch vergeht und nur die concreten Realisirungen und Erscheinungen davon dem Entstehen und Vergehen unterworfen sind. Eben darin zeigt sich wieder, dass νοῦς gleichartig mit εἶδος ist, da sie beide Allgemeines in sich schliessen, das vom Einzelnen, Vergänglichen unabhängig ist, das aber in dem Einen nur unbewusst, in dem Andern aber auch mit Bewusstsein sich bethätigen kann. Bei Aristoteles kann demnach auch nicht mehr, wie bei Platon, die Realisirung des εἶδος, der lebendige Leib, als ein Kerker der Seele oder des Geistes betrachtet werden, da beide dem Wesen nach gleichartig sind, wie sie auch beide zugleich und vereinigt die höchste, vollkommenste Wesenheit Gottes bilden.

Wie die Seele als vegetative in Ernährung, Leibgestaltung und Erzeugung sich als künstlerisch thätig erweist und also wesentlich eine Function realwirkender

---

[1]) S. die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses S. 484 ff. und Monaden und Weltphantasie S. 57 ff.

Gestaltungsmacht oder objectiver Phantasie verrichtet, so wirkt sie in ähnlicher Weise auch als empfindende, sinnlich und durch Sinne wahrnehmende. Aristoteles bestimmt die Seele, wie wir sahen, als vollendete Wirklichheit eines physischen, mit Organen versehenen Leibes, als ἐντελέχεια d. h. als individuelles Ganzes, das in sich als Selbstzweck sich realisirt durch ineinander greifende, harmonisch zusammenwirkende Organe. Es ist bemerkenswerth, dass auch bei Aristoteles schon die Empfindung wesentlich als Eigenschaft eines lebendigen Selbstzweck's, eines teleologischen Ganzen erscheint, als Eigenschaft einer ἐντελέχεια (eines verwirklichten Selbstzweckes) als dem Resultat eines nach Zweck oder Ziel wirkenden Princips, das aber dem Werke selbst immanent ist, nicht ausser demselben, wie bei der menschlichen Kunst. — Als besondere Künstlerin, welche in einer nicht bloss reproductiven, sondern auch schon productiven Phantasiethätigkeit sich geltend macht, erscheint aber die Seele im Gemeinsinn, durch welchen die Empfindungen der einzelnen Sinnesorgane nicht blos in ihrem Unterschiede erfasst, sondern auch in Beziehung gebracht und entsprechend den einwirkenden, allenfalls mit verschiedenen Eigenschaften ausgestatteten Gegenständen, zu Gesammtbildern gestaltet werden. Schon die Wahrnehmung durch die Sinne selbst ist, wie schon früher hervorgehoben wurde, auch bei Aristoteles kein blosses Aufnehmen, nicht etwas rein Passives (πάσχειν), sondern es findet dabei auch schon eine Selbstthätigkeit (ποιεῖν) statt,[1]) macht sich ein ποιητικόν geltend in einer der Phantasiethätigkeit ähnlicher Wirksamkeit. Wenn Aristoteles die Phantasie eine abgeschwächte Empfindung (αἴσθησίς τις ἀσθενής) nennt, so kann diess nur geschehen, wenn auch hinwiederum die Sinnesempfindung der Phantasie-Bethätigung gleicht. Mehr noch aber und selbstständiger als bei den

[1]) De an. II 5. III 5. 7.

einzelnen Sinnen bewährt sich die Phantasie bei der Thätigkeit des Gemeinsinnes. Dieser erscheint als Mittelpunkt der physisch-psychischen Organe und deren Wirksamkeit, wodurch es ermöglicht wird, die objective Welt innerlich der Form nach (ohne die Materie) nachzubilden. Diess ist nur möglich, nach Aristoteles, bei solchen lebendigen Wesen, die einen psychischen Mittelpunkt haben, bei denen also die Seele schon zu einer gewissen, in sich geschlossenen Selbstständigkeit gekommen und damit eigentliches Subject der Empfindung geworden ist. Und da trotz dieses einheitlichen Mittelpunktes doch auch noch eine Verschiedenheit psychischer Kräfte (analog den verschiedenen körperlichen Organen) sich thätig erweist, so ist damit auch schon die Andeutung einer höheren, psychischen ἐντελέχεια, eines psychischen Organismus [1]) gegeben. Es ist damit die Seele nicht bloss als eine einförmige oder in sich indifferente Kraft, sondern selbst auch als ein in sich geschlossenes System von eigenartigen Kräften aufgefasst, mit grösserer Unabhängigkeit vom Körper, als es bei niederen Wesen der Fall ist. Im Menschen insbesondere verbindet sich damit der νοῦς, der daher nur mit dem psychischen Organismus, nicht mit dem physischen in directer Verbindung gedacht ist. Oder vielmehr, im selbstständigen psychischen Organismus wird das objectiv oder real wirkende rationale Wesen des Daseins (Vernunft in der Natur) nun subjectiv und in der Anwendung selbstständig, so dass es nun als Verstand oder Vernunft erscheint und als Macht der All-

[1]) Ueber den psychischen Organismus: „Die Phantasie als Grundprincip etc.“ S. 404 ff. „Monaden und Weltphantasie.“ S. 43 ff. — Wie selbstständig auf Grund des psychischen Organismus die allerdings auch in ihm und für seine Thätigkeit geltenden Gesetze verwendet werden können, zeigt insbesondere die Anwendung des Causal-Gesetzes, durch welche es der Erkenntnisskraft möglich ist (inductiv) aus den Wirkungen die Ursachen zu folgern oder abzuleiten, während in der realen Natur doch immer nur die Wirkung aus der Ursache hervorgehen kann.

gemeinheit und der rationalen Erkenntniss sich kund gibt. Die Gesetze und Axiome, die allgemein und nothwendig gelten, sind dadurch psychisch und psychologisch geworden, obwohl sie auch noch den an sich seienden rationalen und, wenn man es so nennen will, transscendentalen Charakter bewahren. Darum ist insofern des Aristoteles Scheidung von ψυχή und νοῦς nicht ganz unberechtigt, obwohl er auch mit Recht die ψυχή als das eigentliche Subject andeutet, das durch den νοῦς thätig ist.

Bemerkenswerth endlich ist auch noch besonders, dass Aristoteles dem νοῦς gerade jene zwei Grundfunctionen zuschreibt, die das Eigenthümliche der Phantasiethätigkeit bilden. Die Phantasie gestaltet auf Grund des Gemeinsinns oder als das eigentlich thätige Princip von diesem und also vom Centrum der Seele, die Formen der Dinge; und sie bethätigt sich dabei zugleich activ und passiv, also ganz ähnlich dem νοῦς ποιητικός und παθητικός. Indem sie nämlich Bilder formt, ist sie wesentlich activ, gestaltend, schaffend, aber indem sie diese Bilder in sich gestaltet, muss sie die Form dazu aus sich selbst nehmen und sich selbst in diese Form gleichsam umwandeln; sie macht also formal Alles, aber da sie dazu keinen äusseren Stoff hat, wie der Künstler, so muss sie sich selbst zu Allem machen, muss also Alles werden — wie Aristoteles von den beiden νοῦς sagt, dass der Eine Alles macht, der Andere Alles wird. Beide, φαντασία und νοῦς, sind auch in der eigentlichen Thätigkeit untrennbar verbunden, da die Phantasie schon durch die φαντάσματα die Gegenstände der Erkenntniss dem νοῦς darzubieten hat als conditio sine qua non der Erkenntniss des Wesens der Dinge und dann wiederum die Resultate dieser Erkenntniss in allgemeine Bilder kleiden muss, um sie deutlich und dem Verständniss zugänglich zu machen. So ist der νοῦς als Inbegriff der Principien in der Anwendung derselben, in seinen beiden Hauptfunctionen, dem Thun und Leiden durchaus zwar nicht

ganz identisch mit φαντασία, aber doch in der Lebendigkeit und Thätigkeit, also in seinem subjectiven Sein und Wirken von ihr bedingt und durchdrungen. Und insofern er Vermögen der Erkenntniss und Organ zur Realisirung der Wahrheit ist, erscheint er selbst als eine Art Künstler, der ein Ziel verfolgt, von einer Idee geleitet wird. Alle Kunst ist nach Aristoteles Nachahmung, wenn auch nicht blos reine oder platte Nachbildung, sondern allenfalls mit Idealisirung verbunden. Aber auch die Wissenschaft ist eine Art Nachahmung, insofern sie die Dinge ihrem Wesen nach innerlich, denkend nachbildet und dadurch Wahrheit schafft oder die Idee der Wahrheit realisirt. Und zwar Wahrheit nicht blos im Sinne von Wirklichkeit, sondern auch im Sinne von Vollkommenheit oder Ideegemässheit — eine Unterscheidung und bestimmtere Auffassung, durch die sich in der That Aristoteles vor Platon auszeichnet. Er unterscheidet nicht blos die einzelnen Erscheinungen von dem wahrhaft Seienden oder begrifflichen (abstracten) Wesen, wie Platon, sondern auch das Vollkommene, Ideegemässe von dem zwar Allgemeinen aber Unvollkommenen. Während nämlich Platon es nicht abweist, Ideen auch vom Gewöhnlichen, Gemeinen, Schlechten anzunehmen, unterscheidet Aristoteles zwischen dem blos Allgemeinen und dem wirklich Seienden, Vollkommenen — so dass bei ihm die Wissenschaft resp. die Philosophie nicht blos das Allgemeine nachbildet oder gewissermassen producirend schafft, sondern insbesondere eine Erforschung und Darstellung der Ideen (Ziele alles Strebens) und der Realisirung derselben im Denken ist — auch so ähnlich der Kunst, wenn sie die Wirklichkeit verbessert oder ideegemäss gestaltet zeigt.

Auch im ethischen Gebiete ist die Phantasie durchaus das eigentlich Bestimmende. Schon alles Begehren überhaupt ist nach Aristoteles nicht möglich ohne Phantasie, die ihm entweder eine denkende oder eine wahrnehmende ist, und als erstere eine wollende im eigentlichen Sinne

wird. [1]) Jedenfalls ist also auch das Wollen, die psychische Function bei dem ethischen Verhalten, durchaus von der Phantasie bedingt, da ohne Ziel und Zweck einmal kein vernünftiges und also auch kein sittliches Thun möglich ist, das Ziel aber durch Phantasiethätigkeit, durch Vorstellung dem Handelnden sich zeigt und seine Thätigkeit bestimmt. Ausserdem bringt Aristoteles, der griechischen Anschauungsweise gemäss, das Gute und das Schöne in enge Beziehung, die ethische Bethätigung ist daher der ästhetischen nahe verwandt oder theilweise damit identisch und die Phantasie, die im Gebiete des Aesthetischen (und Technischen überhaupt) die Hauptrolle spielt, ist darum auch im Ethischen von entscheidender Bedeutung. Die Sittlichkeit und Tugend wird von Aristoteles durchaus wie eine Art Kunstübung und Kunstwerk aufgefasst, wie schon früher bemerkt wurde, insofern das Sittliche das nach Vernunfteinsicht geformte natürliche Begehren und Streben ist, das also sich wie der Stoff verhält gegenüber der Form, die ihm nach idealen Grsichtspunkten gegeben wird. Die Tugenden haben demnach auch die Eigenschaft von ächten Kunstwerken, insofern sie die richtige Mitte halten zwischen dem zu Wenig und zu Viel, daher keines Hinwegnehmens und keines Hinzuthuns bedürfen. — Blicken wir endlich auf den höchsten Zweck alles menschlichen, sittlich-vernünftigen Strebens, so erblicken wir auch bei der Erstrebung und Erreichung von diesem die Phantasie als den Hauptfactor. Das höchste Ziel des Menschen ist auch bei Aristoteles (wie bei den andern Philosophen) die Glückseligkeit. Diese besteht ihm aber weder in der Entbehrung oder Bedürfnisslosigkeit und Gleichgültigkeit gegen die Güter und Genüsse des Lebens, noch in dem möglich-

[1]) De an. III 10: . ὀροεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας· φαντασία δὲ πᾶσα ἢ λογιστικὴ, ἢ αἰσθητική. Der letzteren sind auch die Thiere theilhaftig, aber sie begründet kein eigentliches Wollen, ist nicht auch βουλευτική (φαντασία) die vielmehr nur den denkenden Wesen eigen ist.

höchsten, gesichertsten Erringen und Geniessen derselben — sondern in der möglichst erfolgreichen, der menschlichen Natur gemässen, also vernünftigen Thätigkeit. Es ist also der der menschlichen Natur immanente Schaffenstrieb, dessen Bethätigung und Befriedigung nach Aristoteles die höchste Glückseligkeit gewährt. Dieser Schaffenstrieb und die mit der Bethätigung desselben verbundene Schaffenslust, die durch Erreichung des Zieles noch erhöht, zur dauernden Beglückung gesteigert wird, ist aber durchaus von der Phantasie bedingt, ermöglicht und verwirklicht. Objectiv bethätigt sich bekanntlich der Schaffenstrieb hauptsächlich in der Realisirung oder Actualisirung der Generationspotenz zur Hervorbringung neuer lebendiger Wesen — die also eine Bethätigung dessen ist, was wir als objective Phantasie bezeichnet haben.[1]) Subjectiv zeigt sich dann der Schaffenstrieb und die durch seine Befriedigung erzielte Lust schon in den Spielen der Jugend und in der Befriedigung, welche auch die gewöhnliche Thätigkeit schon dadurch gewährt, dass durch sie das gesteckte Ziel, der Zweck erreicht wird — sowie negativ in der Verödung des inneren Lebens und in der Pein der Langeweile derer, die keine bestimmte Lebensthätigkeit mit festen Zielen und Zwecken üben und daher auch der Befriedigung der Zielerreichung nicht theilhaftig werden können. Die Glückseligkeit wird sich steigern, concentriren nach der Grösse und Schwierigkeit des erstrebten und erreichten Zieles in praktischer Thätigkeit, sowie in Kunst und Wissenschaft. Am vollendetsten aber wird sie sein, insofern durch die vernünftige Lebensthätigkeit das eigene Wesen gebildet und erhöht und in sittlicher und intellectueller Beziehung zu einem Kunstwerk gestaltet wird; wodurch also der natürlich gegebene Stoff die höchste vernünftige Form erreicht, und der geistigen Schauung Genuss bietet.

---

[1]) Die Phantasie als Grundprincip etc. S. 168 ff. 250 ff.

Fassen wir die Grundgedanken der Aristotelischen Weltauffassung zusammen, so ist zu sagen: In demselben Maasse, in welchem Aristoteles die Kunst als Analogie geltend macht für das Naturwirken, muss er auch die Phantasie des subjectiven Geistes als Analogon der in der Natur wirksamen, objectiven Gestaltungsmacht anerkennen. Und ist anzunehmen, dass die Seele mit der ihr eigenen subjectiven Gestaltungsfähigkeit oder Phantasie ein Produkt oder eine höhere Stufe der in der Natur wirksamen (objectiven) Formprincipien ist, so ist nicht blos Analogie vorhanden zwischen dem Wesen und Wirken der objectiven, realen Formbildung in der Natur und der subjectiven Bildung der φαντάσματα, sondern eine Wesens- wie Wirkensgleichheit von beiden. Die Phantasie und ihre Gebilde sind subjectiv, psychisch das, was objectiv, real die εἴδη, die Formprincipien sind, die allerdings des Stoffes bedürfen, um sich zu verwirklichen und als Einzelwesen, οὐσίαι zu erscheinen. — Zur Schaffung eines Kunstwerkes ist vor allem nöthig das Bild (Idee) desselben in der Seele oder dem Bewusstsein des Künstlers, das er durch Phantasiethätigkeit hervorbringt. Dieses Bild ist das Ziel seines Strebens und dessen objective Realisirung durch einen Stoff ist der Zweck seiner Thätigkeit. Durch dasselbe, also durch das Phantasie-Produkt wird all' seine Thätigkeit hervorgerufen und geleitet oder teleologisch, zweckentsprechend bestimmt bis zur Verwirklichung des Zweckes d. h. realer Gestaltung des zuerst nur psychischen (formalen) Bildes. Aehnlich verlaufend, mit denselben Factoren oder Momenten denkt sich nun offenbar Aristoteles auch die Verwirklichung der εἴδη in ihren verschiedenen Arten und Stufen in der Natur oder im Naturprocesse. Das eigentlich Bestimmende oder Entscheidende muss eine Form sein, welche zugleich als Ziel des Wirkens das teleologisch den ganzen Naturprocess Bestimmende ist, also die zweckentsprechende Selbstrealisirung erwirkt. Nur ist hier der

ganze Verlauf unbewusst; Form und executive Macht (Künstler) sind der Natur selbst immanent, sind real gegeben und von wirkendem Gesetz (causa efficiens) wie vom Zweck (causa finalis) zugleich beherrscht. Demnach kann man wohl sagen, dass auch nach Aristoteles das objectiv wirkende Formprincip nach Art der subjectiven Phantasie des Künslers sich bethätige, und dass also von ihm eine unbewusst aber real wirkende, also objective Phantasie angenommen sei — der Sache nach, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten. Ob diese objective Phantasie dabei als einheitliches, aber in Vielheit sich besonderndes, die Individuen und Arten oder Typen der Wesen producirendes Princip sich bethätige oder die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Formen nur ideell (nicht der Genesis nach) eine Einheit bilde, wie das Platonsche Reich der Ideen, — mag dahingestellt bleiben.

Als unterste Stufe der Bethätigung dieser objectiven, real wirkenden Phantasie können wir das von Aristoteles angenommene Verlangen und Streben des Stoffes nach Form überhaupt, als nach dem Guten, Vollkommenen, annehmen. Dieses zunächst wohl als noch unbestimmt gedachte Streben nimmt dann in der Stufenreihe der Wesen immer mehr Bestimmtheit, individuelle Vollkommenheit und Klarheit an als objectives und hierauf physisch-psychisches Princip in den lebendigen Wesen. In dieser Erhöhung und strengeren Individualisirung des objectiven Formprincips tritt dann eine Stufe ein, bei welcher die objective Phantasie nicht mehr blos als Seele (Lebensprincip) wirkt, (die auch noch objectiv und real Charakter hat als εἶδος) sondern durch diese oder aus dieser ein subjectives, individuelles Nachbild ihrer selbst hervorgeht, die subjective Phantasie als besondere Fähigkeit der (subjectiven) Seele. Auch diese subjective Phantasie tritt, wie Aristoteles selbst anzunehmen geneigt ist,[1]) znerst, nämlich in den niederen

[1]) De an. III 11.

Thieren, nur in unbestimmter Weise auf und erlangt erst bei den höheren Formen grössere Bestimmtheit. Im Menschen selbst vermittelt sie, wie wir sahen, sowohl das niedere Erkennen und Begehren, als auch die höchste intellectuelle Thätigkeit und das ethische wie künstlerische Wirken. Sie erscheint wirksam schon in der Sinneswahrnehmung und ermöglicht durch Vorstellungen das Begehren, Streben und selbst schon eine Art Wollen. Sie verbindet dann bei dem Menschen das niedere Seelenleben mit der eigentlich geistigen Thätigkeit durch die φαντάσματα, ja ermöglicht das höhere Erkennen selbst erst, indem sie der höchsten Erkenntnisskraft (νοῦς) den Stoff des Erkennens, die Wahrheit in noch sinnliche Formen eingehüllt bietet, zugleich aber auch die Offenbarungsform für die rein erkannte Wahrheit wieder zu schaffen vermag in Allgemeinbildern. Endlich schafft sie wie dem künstlerischen, so dem ethischen Wirken Vorbilder und Ideale, die in jenem eine objective, reale Darstellung finden, in diesem aber an dem eigenen Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft Verwirklichung erlangen sollen.

---

3. Die Objectivität der Aristotelischen Philosophie.

Der Aristotelischen Philosophie pflegt in Erkenntnisstheoretischer Beziehung vielfach, besonders von Seite der Anhänger der mittelalterlichen Scholastik als besonderer Vorzug eine gesicherte Objectivität zugeschrieben zu werden im Gegensatz zur modernen Philosophie, die man als dem Subjectivismus verfallen bezeichnet. Wir versuchen auf Grund unserer bisherigen Untersuchungen diese Behauptung bezüglich ihrer Wahrheit und Falschheit zu würdigen.

Der objective Charakter der Erkenntnisslehre des Aristoteles soll hauptsächlich darin begründet sein, dass

er einen durchgängigen Parallelismus zwischen Denken und Sein annimmt und eine Correspondenz von Beiden geltend macht.[1]) Insbesondere aber soll derselbe darin sich zeigen, dass er allenthalben die Erkenntniss, sowohl die sinnliche als die intellectuelle durch die Objecte selbst begründet sein lässt, nicht durch das Subject, da er eine evidentia objectiva geltend macht, die bei der Sinneswahrnehmung durch die species sensibiles, bei der Verstandeserkenntniss durch species intelligibiles bewirkt werde. — Richtig ist nun allerdings, dass Aristoteles die Objectivität der Sinneswahrnehmungen ohne weiters annimmt oder gelten lässt, wie sie das unmittelbare empirische Bewusstsein der Menschen anerkennt und bei aller theoretischen Meinung und praktischen Thätigkeit voraussetzt. Den Sinneswahrnehmungen entsprechen also bei Aristoteles wirkliche, reale Gegenstände und Verhältnisse, und es werden diese ihrer Form, wenn freilich nicht ihrer Materie nach, in die Seele, in das Bewusstsein aufgenommen. Indess dieses durch die Sinne Wahrgenommene, diese dem Entstehen und Vergehen unterworfenen sinnlichen Dinge sind doch als solche auch dem Aristoteles nicht das wirklich Seiende und Wahre, nicht das ὄντως ὄν, sondern sind als sinnliche eben auch nur flüchtige Erscheinungen, wenn sie auch das Wahre, wahrhaft Seiende in sich enthalten. Dieses wird aber nicht durch die Sinne, sondern nur durch den Verstand, durch das Denken erkannt und als Allgemeines, Wesenhaftes in Begriffen erfasst.

Wirkliches Erkennen des wahrhaft Seienden und Wesenhaften ist also nach Aristoteles nur durch das Denken, den νοῦς zu erreichen, nicht durch die Sinneswahrnehmung, obwohl das Wesen (εἴδη) nur in den Einzeldingen real existirt. Und es ist nun die Frage, ob

[1]) Vgl. hierüber: Dr. Rud. Eucken: Die Methode der Aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhange mit den philosophischen Grundprincipien des Aristoteles. Berlin 1872.

diese Erkenntniss in ihrer Gewissheit und Objectivität durch die Erkenntnissobjecte oder durch den erkennenden Geist, νοῦς, die letzte und eigentliche Begründung finde. Der νοῦς (intellectus und ratio) enthält, wie wir sahen, nach Aristoteles die Principien des Erkennens in sich, die unmittelbar durch sich selbst gewiss sind durch ihre Klarheit, ihr unmittelbares Einleuchten, und die daher eines Beweises nicht bedürfen, vielmehr die Grundlage und Bedingung der Möglichkeit aller Beweisführung und aller logischen Operationen (durch ratio) sind. Diese Principien der Erkenntniss erfasst und erkennt der νοῦς, indem er sich selber denkt und erkennt (Selbstbewusstsein). Der νοῦς fasst insofern zugleich Denkendes und Gedachtes in sich (νοητόν) und Denkendes und Gedachtes erweist sich so als dasselbe (τ'αυτόν).[1] Also auch: indem der νοῦς das Vernünftige, Intelligible denkt, geschieht es, dass er sich damit selbst denkt, sein eigenes Wesen erkennt, da dieses subjectiv dasselbe ist, was jenes objectiv; denn νοῦς und 'εῖδος correspondiren sich gegenseitig, wenn auch das Objective nicht ganz erkannt, nicht ganz in Wissen verwandelt werden kann, sondern ein unerklärter, irrationaler Rest zurückbleibt wegen der materiellen Form oder Umhüllung, in welcher das objective Rationale sich zeigt. — Wenn nun nach Aristoteles die Seele gewissermassen Alles ist, was sie erkennt und der νοῦς mit dem Gedachten Eines ist, so kann wohl nicht behauptet werden, dass bei Aristoteles das Fundament aller Gewissheit, die Begründung der Objectivität der Erkenntniss in das Erkenntnissobject gelegt sei. Vielmehr ist auch bei ihm das Subject der Erkenntniss, νοῦς, nicht das Object (νοητόν) der wahre Grund, wie der Erkenntnissthätigkeit, so auch der Gewissheit der Erkenntniss und selbst auch der Objectivität des Erkenntnissgegenstandes; denn auf ihm und seiner unmittelbaren Rechtheit, Gewissheit, Zuverlässigkeit ruht

[1]) Met. XII 7.

der ganze Bau menschlicher Erkenntniss. Wenn es eine Grundforderung der Wahrheit des Erkennens ist, dass das Denken mit dem gedachten Gegenstand übereinstimme, so sind es doch wieder die Denkbestimmungen, auf welchen diese Uebereinstimmung und ihre Gewissheit und Zuverlässigkeit selbst beruht. Und wir sahen, dass die Bestimmungen des menschlichen Subjects bis an den Anthropomorphismus hin von Aristoteles zur Erklärung der objectiven, realen Welt angewendet werden. Allerdings wird der erkennende Geist auch bestimmt durch das Object und muss sich derselbe in der Auffassung nach dessen Beschaffenheit richten; aber diese Beschaffenheit selbst kann er nur nach der ihm innewohnenden Norm erfassen. Wenn daher bemerkt wird,[1]) die Wissenschaft werde nicht ganz mit Recht das Maass der Dinge genannt, da nicht sie das Maass der objectiven Welt sei, sondern die objective Welt das Maass der Wissenschaft und unserer Erkenntnisskraft, — so kann damit nicht gemeint sein, dass der erkennende Geist nur etwas Leidendes, Passives sei, das von den Dingen bestimmt und gemessen wird, sondern es soll nur das Objective, Inhaltliche der Erkenntnissthätigkeit als Grundbedingung der Wahrheit betont werden — und zwar speciell der subjectivistischen (willkürlichen, nicht rational begründeten) Ansicht der Sophisten gegenüber. Die fundamentale Bedeutung der im Erkenntnisssubject gegebenen Principien des Erkennens wird durch diese Forderung des empirischen Erkennens nicht aufgehoben.[2])

---

[1]) Met. X 1,6.

[2]) Wenn auch nach Aristoteles die höchsten Principien selbst durch Induction gewonnen werden und insofern ihre Erkenntniss von der Erfahrung bedingt erscheint, so handelt es sich dabei doch nur um das Bewusstsein, das Verständniss, nicht aber um die Gewissheit und Rationalität derselben. Diese kann nicht von der Erfahrung, von den Objecten der Erkenntniss kommen, sondern nur aus der Natur des

Durch die species intelligibles (εἴδη) aber soll das Erkennen des νοῦς bestimmt werden und nach Aristoteles einen objectiven Charakter erhalten. Allein die Erkenntniss des Wesens und der unveränderlichen Wahrheit der Dinge wird nach Aristoteles keineswegs durch die Dinge selbst, insofern sie etwa durch die Sinne auf den erkennenden Geist wirken, hervorgebracht. Allerdings muss zum Behufe der Erkenntniss das objective, reale Sein zunächst durch die Wahrnehmung in den Geist gebracht und durch die Phantasie als φάντασμα dem νοῦς psychisch, innerlich vorgestellt werden. Allein dieses innerliche Vorgestelltwerden des Objectes genügt keineswegs zur Hervorbringung klarer, gewisser, wahrer (objectiver) Erkenntniss, sondern diese wird nur durch eine Thätigkeit des νοῦς selbst erreicht, durch dessen eigenes, dem Lichte ähnliches Wesen und Wirken, wodurch erst Evidenz und Gewissheit in den Erkenntnissact gebracht wird. Die Aristotelische Lehre vom νοῦς παθητικός und νοῦς ποιητικός zeigt dies mit voller Klarheit. Würden die Erkenntnissobjecte genügen zur Hervorbringung sicherer, objectiv gültiger Erkenntniss, dann bedürfte es weiter nichts als der φαντάσματα, durch welche sich dieselben der Erkenntnisskraft innerlich darbieten. Allein Aristoteles hält die Mitwirkung einer besonderen Kraft, des νοῦς, für nothwendig, um das wahre Wesen der Dinge, das in den φαντάσματα vorhanden ist, zu entdecken, ins Licht zu bringen und der geistigen Erfassung zugänglich zu machen. Zu diesem Behufe nimmt er, wie wir sahen, den νοῦς ποιητικός an, der ein Moment des subjectiven Geistes selbst ist und erleuchtend, Einsicht gewährend wirkt. So dass also die evidentia der Erkenntniss nicht von aussen oder von den Objecten, sondern von innen, von der Verstandeskraft

---

subjectiven Geistes selbst, sobald er hinreichend entwickelt ist. Diese Gewissheit und Richtigkeit macht sich in der Form der Evidenz und Denknothwendigkeit geltend und erhält dadurch den Charakter der Allgemeingültigkeit und Objectivität.

selber kommt — im Zusammenwirken allerdings mit gegebenem Erkenntnissmaterial. Allerdings ist der νοῦς ποιητικός ein objectives, allgemeines, mit nothwendiger Evidenz durch seine Principien wirkendes Moment des subjectiven Geistes oder der Seele, allein immerhin ein constitutives Moment des menschlichen Geistes selbst — so dass von diesem der letzte entscheidende Grund der Gewissheit und Wahrheit oder der Objectivität der Erkenntniss stammt — nicht von den Objecten oder der sog. evidentia objectiva. Man könnte dieser Annahme nur dadurch entgehen, dass man der Ansicht huldigte, der νοῦς ποιητικός sei überhaupt kein integrirendes, constitutives Moment des subjectiven menschlichen Geistes, sondern von ihm dem Wesen nach verschieden und nur auf ihn Einwirkung übend; — sei es, dass man darunter einen allgemeinen, wirksamen Weltgeist, oder geradezu den göttlichen Geist verstände. Aber diese Annahme findet in der Aristotelischen Ausführung keine genügende Begründung, wie schon früher gezeigt wurde. Ausserdem aber würde, wenn der νοῦς ποιητικός vom νοῦς παθητικός getrennt zu denken wäre, die Objectivität der Erkenntniss doch nicht von den Objecten kommen, sondern von einer ganz eignen, mystisch wirkenden (höheren) Kraft, die mit der Phantasie (den φαντάσματα) zusammenwirkte. Dabei würde dann der νοῦς παθητικός vollends alle eigentliche Bedeutung verlieren und erschiene nur noch als rein passiv, recht eigentlich wie eine Tafel, die beschrieben, oder ein Gefäss, das gefüllt würde — nicht aber als lebendiges, doch auch geistiges, denkendes Subject des Erkennens der sinnlich-geistigen Menschennatur. An diesem aber muss schon deswegen festgehalten werden, weil sonst kaum mehr Irrthum möglich und Wahrheit davon zu unterscheiden wäre. Die Sinneswahrnehmung und die Phantasie geben zunächst nur Vorstellungen von einzelnen Dingen, der νοῦς ποιητικός nur Principien und die allgemeinsten Begriffe für sich,

dagegen die Anwendung dieser Principien und allgemeinsten Begriffe zur Erörterung und Erkenntniss des gegebenen Erkenntnissmaterials in Urtheilen und Schlüssen, wird wohl als Sache des νοῦς im Allgemeinen oder Ganzen, wenn nicht gradezu des νοῦς παθητικός als des eigentlichen Erkenntnisssubjectes betrachtet werden müssen. Bei ihm, in seiner Thätigkeit ist dann auch Irrthum möglich und seine Erkenntnisse ändern sich, kommen und gehen, oder erlöschen wieder vollständig.

Werfen wir nun einen Blick auf die moderne Philosophie, der man im Gegensatz zur Aristotelischen Objectivität den Vorwurf des Subjectivismus macht, so lässt sich unschwer zeigen, wie unbegründet dieser Vorwurf ist und dass die Aristotelische und die moderne Philosophie gerade in der in Frage stehenden Beziehung einander viel verwandter sind, als angenommen zu werden pflegt. Da hiebei Cartesius und Kant hauptsächlich angeführt werden, so mögen hier auch nur diese beiden Berücksichtigung finden. Allerdings nun geht Cartesius vom Zweifel aus bei seiner Philosophieen; vom Zweifel nicht blos an der Wahrheit der üblichen Traditionen und Feststellungen, sondern auch an der Wahrheit, Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmungen. Aber der Zweifel ist nur ein methodologischer; es wird gezweifelt, um desto mehr alle Ungewissheit zu überwinden, um ein vollkommen festes Fundament für alle Erkenntniss zu gewinnen und alle Möglichkeit ernsten Zweifels um so gründlicher auszuschliessen. Dieses gesuchte, feste Fundament für alle Gewissheit des Erkennens fand bekanntlich Cartesius in der Selbstgewissheit, und als Kriterium der Wahrheit stellte er die Klarheit, also das unmittelbare Einleuchten auf. Unterscheidet sich nun durch all diess Cartesius so ganz wesentlich von Aristoteles und steht er, insoweit er sich von demselben unterscheidet, tief unter ihm? Mit nichten. Allerdings geht Aristoteles nicht vom Zweifel aus, er schreibt, wie

das gewöhnliche Menschenbewusstsein der Sinneswahrnehmung Objectivität zu und geht von der Ueberzeugung der unmittelbaren, über allen Zweifel und Beweis erhabenen Gewissheit der ersten Vernunftprincipien aus. Allein diess ist keine besondere Vollkommenheit seiner Philosophie, wenn er das Bedürfniss einer näheren Begründung in dieser Beziehung nicht gefühlt und keinen Versuch dazu gemacht hat; und wiederum ist es keine Unvollkommenheit der Cartesischen Philosophie, diesen Versuch gemacht zu haben, um auch das noch zu begründen, was Aristoteles von vorneherein als sicher gelten liess. Im Grunde gilt ja doch beiden das Gleiche als Quelle der Gewissheit und Erkenntniss, nämlich die Sinneswahrnehmung und die unmittelbare Evidenz im Bewusstsein. Des Cartesius Philosophie ist sogar insofern noch objectiver, realistischer als die des Aristoteles, als ihm das sinnliche Dasein nicht blos als schwankendes, zwischen Sein und Nichtsein schwebendes Daseinsgebiet gilt, sondern geradezu als Substanz, als in sich selbst seiendes, nicht erst durch ein Formprincip zu verwirklichendes Wesen, wie bei Aristoteles. Das Selbstbewusstsein ferner oder die Selbstgewissheit als Fundament aller anderen Gewissheit und alles Wissens, hat sicher eben so viel Allgemeinheit, Realität und Objectivität an sich, als der Aristotelische νοῦς ποιητικός. Denn nicht um das zufällige, subjective, empirische Bewusstsein des einzelnen Menschen war es dem Cartesius zu thun, sondern nur das allgemeine, selbstbewusste Wesen der Menschennatur überhaupt war ihm das feste Erkenntnissfundament, wie dem Aristoteles der νοῦς ποιητικός das allgemeine Wesen des Verstandes ist, nicht der einzelne, zufällige, empirisch thätige Verstand als solcher. Und wenn dem Cartesius endlich die Klarheit das Kriterium der Wahrheit ist, so stimmt er auch hierin mit Aristoteles überein, dem ja auch die unmittelbare Evidenz der höchsten Principien das Entscheidende bei der Einsicht und bei der

Gewissheit der Erkenntniss ist. Die Klarheit als Kriterium ist dem Cartesius offenbar nicht etwas blos Subjectives, Willkürliches oder Zufälliges, sondern ein mit Nothwendigkeit und Evidenz sich Aufdrängendes, den erkennenden Geist durch inneres Licht oder Einleuchten Bestimmendes, also etwas über die subjective Willkür Erhabenes und insofern allgemein und objectiv Gültiges. Durch all' diess ist also auch bei Cartesius nicht der subjective Mensch zum Maass und zur Quelle der Erkenntniss und Wahrheit gemacht, wie etwa bei den alten Sophisten, sondern die jedem einzelnen menschlichen Subjecte zu Grunde liegende, dessen Wesen constituirende allgemeine Menschennatur, die an sich so real und objectiv ist, wie die Aussenwelt selbst oder ein geltendes allgemeines Princip. Es geschieht selbst nur durch eine Sophisterei, wenn man der modernen Philosophie den Subjectivismus der alten Sophisten zuschreibt und ihr Schuld gibt, den Menschen zum Maass der Dinge zu machen. Es wird nicht der einzelne Mensch, das einzelne Subject mit seinen zufälligen Ansichten und Neigungen zum Maass der Dinge gemacht, wenn behauptet wird, das letzte Kriterium, das sichere Fundament alles Denkens und Erkennens könne nur im Menschen selbst liegen; denn unter dem Menschen ist hier die Menschennatur, das allgemeine, rationale Wesen des menschlichen Geistes zu verstehen, das so objectiv und real ist, wie die äusseren Dinge nur immer sein können, aber eben auch erst allmählich zur Entwicklung kommt und zur Offenbarung und Geltung gelangen kann. Eben bei dieser Entwicklungsbedürftigkeit hat dann im Laufe der Entwicklung immer auch der Zweifel wieder seine Bedeutung und seine Berechtigung, da er zu neuer Prüfung, zu neuer Verinnerlichung und Vertiefung ebenso, wie zu höherer Läuterung zu führen geeignet ist. Schon im Alterthum genügte dem philosophirenden Geiste die unbefangene, unvermittelte

Objectivität der Aristotelischen Philosophie nicht mehr, und es war der grösste, genialste philosophische Geist des christlichen Alterthums, Augustinus, der diess fühlte, und den Zweifel als Ausgangspunkt des Philosophirens entschieden geltend machte; so dass man sagen kann, die neuere, wirklich selbstständige und lebendige Philosophie habe nach Jahrhunderten blossen Schulbetriebes der Philosophie in der unselbstständigen, unfruchtbaren Scholastik, genau mit der Forderung begonnen und sich dieselbe Aufgabe gestellt, mit welcher die alte Philosophie abgeschlossen wurde. Der Zweifel und das Selbstbewusstsein wird von Augustinus als Ausgangspunkt des Philosophirens geltend gemacht; das Selbstbewusstsein ist auch ihm das Bollwerk gegen den Skepticismus — als subjective Selbstgewissheit. Das eigene Denken und also das eigene Sein lasse sich nicht bezweifeln, sei also unbedingt gewiss. Augustinus spricht sich so aus: Tu qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde sis? Nescio. Simplicem te sentis, an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio.[1]) In gleichem Sinne schliesst Augustinus aus dem „falli posse" auf das Sein und bringt Sein, Leben, Denken in Verbindung.[2]) Sehr deutlich spricht er sich in seiner Schrift über die wahre Religion aus: Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas, et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum. Und wiederum: Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare.[3]) In seinem Werke über die Trinität, einem seiner späteren (aus der Zeit, da er

---

[1]) Soliloq. II 1.

[2]) De lib. arbit. II 7.

[3]) De vera relig. 72. 73.

schon Bischof war 400—410), bemerkt er: Utrum aëris sit vis vivendi an ignis dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitat? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat certus esse vult, si dubitat cogitat, si dubitat scit, se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oppertere.[1]) Später: Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est quam ipsa sibi.[2]) Diess sind dieselben Gedanken, wie sie bei Cartesius sich finden, und da Augustinus wohl der letzte bedeutende Geist des Alterthums war, der wirklich selbstständig und mit philosophischer Kraft dachte, so kann man sagen, dass das letzte Wort der alten Philosophie das erste der neueren war, dass diese das Vermächtniss der schwach und machtlos gewordenen, erlöschenden philosphischen Forschung des Alterthums wieder aufgenommen und, allerdings nach langer Unterbrechung durch eine unselbstständige, dienstbare Schulphilosophie, weiter geführt hat.

Aehnlich wie mit Cartesius verhält es sich auch mit Kant. Auch er wird beschuldigt, dass er die Philosophie ganz subjectivistisch gestaltet und dadurch auch den subjectivistischen Charakter der nachkantischen Philosophie veranlasst habe; so dass demgemäss die ganze Philosophie der Neuzeit (mit Ausnahme der aristotelisch-scholastischen, kirchlichen Philosophie) dem Subjectivismus verfallen sei. Daher sie auch, obwohl idealistisch, doch den Materialismus nicht überwinden könne, da sie überhaupt nicht das Wesen der Dinge und nicht das Uebersinnliche, sondern nur Phänomene und Formen zu ihrem Inhalt mache.[3]) — Wer

---

[1]) De trinit. X 14.

[2]) De trinit. XIV 7.

[3]) So neuestens Dr. M. Glossner: „der moderne Idealismus nach seinen metaph. und erkenntnisstheoretischen Beziehungen etc. Münster

nun auch nur die ersten Sätze der „Kritik der reinen Vernunft“ kennt, der weiss, dass Kant das grösste Gewicht auch auf die äussere Erfahrung legte, und wer bedenkt, dass nach Kant durch blosses Denken ohne sinnliche Wahrnehmung, durch blosse Begriffe ohne Anschauung nur leere Hirngespinnste zu Stande kommen, der soll sich wohl hüten, Kant ohne weiters des Subjectivismus zu beschuldigen. Seine Auffassung von Raum und Zeit als subjectiver, apriorisch gegebener Formen der äusseren und inneren Anschauung schliessen die Objectivität von Raum und Zeit keineswegs aus, und selbst wenn man diess annähme, so würde doch bei Kant ein Subjectivismus so eigener Art übrig bleiben, dass er mit dem gewöhnlichen nicht gleichgesetzt werden könnte. Und sein ganzes Streben geht gerade dahin, der menschlichen Erkenntniss Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit und dadurch Objectivität zu sichern. Die sog. transcendentale Apperception (Selbstbewusstsein) und der Verstand (Kategorien) mit der Einbildungskraft sollen zusammenwirken, um aus dem durch die Empfindung in den Formen von Raum und Zeit aufgenommenen Erkenntnissmaterial wirkliche, objective Erkenntniss oder „Frfahrung“ zu bilden. Und hierin berührt sich auch die Kant'sche Erkenntnisslehre mit der Aristotelischen weit näher, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Die Aristotelischen φαντάςματα (Erkenntnissstoff) sind bei Kant durch die Anschauungen und Reproductionen gegeben, dem νοῦς ποιητικός mit seinen Principien und seinem Lichte entspricht dagegen der Verstand mit seinen Normen und die productive Einbildungkraft, die das ποιητικόν enthält, während die transcendentale Apperception als der Coincidenzpunkt des νοῦς ποιητικός und παθητικός betrachtet

1880. Und von demselben Verfasser: „Das objective Princip der Aristotelisch-scholastischen Philosophie, besonders Albert des Grossen Lehre vom objectiven Ursprung der intellectuellen Erkenntniss etc. Regensburg, New-York und Cincinnati. 1880.



werden kann. Dass Kant auch dem Materialismus mindestens ebenso fern stehe wie Aristoteles und denselben wissenschaftlich sicher so sehr überwinde wie dieser, braucht hier gar nicht weiter ausgeführt zu werden. Wenn man freilich den Jacobi'schen Einfall eines „Materialismus ohne Materie" für Ernst nimmt, als ob er einen Sinn hätte, dann kann man allerdings jeden Philosophen, was er auch lehren möge, für einen Materialisten erklären! Dass Kant nur Phänomene, nicht Dinge an sich erkennen will, stempelt ihn noch nicht zu einen Materialisten, da das „Ding an sich" nicht als Materie erklärt wird, und ausserdem der erkennende Geist oder die Vernunft selbst doch jedenfalls nicht als Materie erscheint. Phänomene, Formen sind auch bei Aristoteles der Gegenstand der Erkenntniss, und zwar sowohl der sinnlichen als der intellectuellen Erkenntniss. Form (εἶδος) im Unterschied von dem Stofflichen ist ihm Anschauung und Vorstellung, z. B. des Steines, da nicht der Stein selbst, sondern nur seine Form in die Seele kommt. Als Form wird aber auch das begriffliche Wesen, welches Gegenstand des Denkens und Erkennens ist, bezeichnet und sogar auch ein φάντασμα dafür gefordert. Es muss sich eben Alles, was erkannt werden soll, irgendwie dem Geiste offenbaren d. h. als Erscheinung, also in irgend einer Form darstellen, demnach Phänomen werden. Was sich gar nicht offenbart oder nicht zur Offenbarung oder Erscheinung (äusserer oder innerer) bringen lässt, ist eben nicht erkennbar, bleibt unerkannt, oder geradezu unbekannt.

Es ist demnach für die Anhänger der Aristotelisch-scholastischen Erkenntnisslehre kein Grund vorhanden auf besondere Objectivität zu pochen, im Gegensatz zur neueren Philosophie, als einer ganz subjectivistischen. Richtig ist nur, dass die neuere Philosophie das Subject besonders betont und dem subjectiven Factor der Erkenntniss eine nähere Untersuchung gewidmet hat, um seine Bedeutung

tiefer zu erforschen und zu begründen, während die frühere mehr den objectiven Factor dabei in's Auge gefasst hat, zur Untersuchung des subjectiven, zu dieser Selbsterforschung und Selbsterkenntniss des Erkennens aber noch nicht gekommen war. Diess kann nicht als Vorzug gelten der neueren Philosophie gegenüber, wenn doch das unvermittelte Hinnehmen und Annehmen ohne genaue Prüfung nicht als Vorzug gelten kann, sondern vielmehr das Gegentheil davon ist. Ohne Subject kann nun einmal nicht erkannt werden, bei Aristoteles und den Scholastikern so wenig als bei den neueren Philosophen; und jede Gewissheit und Wahrheit muss ihre Gewähr und Geltung aus dem Subjecte, aus subjectiver Evidenz, aus klarer Einsicht erhalten. Ohne diese giebt es auch keine objective Evidenz, denn auch die evidentia objectiva kann nicht an sich bestehen und sich dem Geiste mittheilen, wenn sie diesem nicht in subjectiver Evidenz als objective erscheint oder sich kund gibt. Es gibt keinen Stein der Weisen, wenn der Weise dem Steine mangelt. Diese subjective Evidenz hat dann allerdings zwei Momente an sich: das rein subjective des Thätig- und Bewusstseins bei dem Erkenntnissact, wodurch Irrthum und Täuschung möglich ist, und das objective, allgemeine Moment, das in der Bethätigung der dem Geiste immanenten rationalen Gesetze und Grundsätze besteht, welche die Rechtheit und Klarheit des Gedankens wirken, aber doch trotz der Allgemeinheit und Objectivität ein constitutives Moment des rationalen Geistes selbst bilden. [1])

Die Aristotelische Lehre vom Erkenntnissprocesse zeichnet sich, wie wir sahen, nicht eben durch Klarheit aus, sondern ist, besonders was die Unterscheidung eines doppelten νοῦς betrifft, mit grosser Dunkelheit und Unbestimmtheit behaftet. Und die Scholastiker haben in

---

[1]) Näheres in der Abhandlung: „Ueber Subjectivismus und Objectivität in der Philosophie“ im „Athenäum“ philosophische Zeitschrift, herausgegeben v. J. Frohschammer. München I. Band (1862).

dieselbe mit all' ihren endlosen Commentaren und Streitigkeiten kaum irgend eine grössere Klarheit und Bestimmtheit gebracht. Im Allgemeinen ist der Erkenntnissvorgang durch Albertus Magnus und besonders durch Thomas von Aquin[1]) so bestimmt, dass die Einbildungskraft die phantasmata zu liefern hat, welche zunächst die durch die Sinneswahrnehmung gewonnenen species sensibiles darstellen. Diese werden dann durch das Licht des intellectus agens so beleuchtet, dass das begriffliche Wesen davon (die species intelligibiles) erscheint und vom intellectus possibilis, als dem eigentlichen Erkenntnisssubject erfasst werden kann. So im Allgemeinen; aber in Bezug auf das Einzelne und bei der näheren Bestimmung herrscht grosse Unbestimmtheit und viel Streit. Wenn allenfalls diese Scholastiker und ihre Nachbeter darin übereinstimmen, dass der intellectus agens ein constitutives Wesens-Moment des menschlichen Geistes selbst sei, nicht ein davon getrenntes, selbstständiges Wesen, wie arabische Philosophen annahmen, — so lassen sie doch ganz im Unklaren darüber, was dieser intellectus agens eigentlich sei und was er leiste. Er wird als Licht bezeichnet; aber wie unbestimmt ist dieser Ausdruck! Ist er dadurch Licht, dass er Inbegriff von Denkprincipien ist, wodurch Evidenz erzielt wird? Aber wie können diese die species intelligibiles zeigen, da sie sich doch auch auf die species sensibiles beziehen und überhaupt nur das Denken formal leiten, nicht Inhalt gewähren? Oder hat dieser intellectus agens die species intelligibiles (εἴδη) als Ideen oder Urformen alles Seienden im Grossen und im Einzelnen (nach Gattungen und Arten) in sich wie angeborenen, apriorischen Besitz, und gibt sie auf Anregung der phantasmata oder species sensibiles an den intellectus possibiles ab? Bei

---

[1]) Näheres in des Verfassers „Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik". 1858. S. 210 ff.

höheren Geistern wird in der That von den genannten Scholastikern ein Angeschaffensein solcher Ideen angenommen, bei dem menschlichen intellectus agens aber nicht, oder wenigstens nicht mit Entschiedenheit. Wozu bedurfte es in solchem Falle auch der phantasmata, wenn der active Geist das schon in Actualität in sich hätte, was durch jene erst in den Geist gebracht werden sollte? So beschränkt man also die Thätigkeit des intellectus agens darauf, dass er Beihülfe leisten soll durch sein Licht, damit der intellectus possibilis die species intelligibiles in den phantasmata erfassen und in sich als Erkenntniss aufnehmen könne. Bei solcher Unbestimmtheit und Rathlosigkeit darüber, was der intellectus agens eigentlich sei und zu leisten habe, ist es nicht zu verwundern, dass selbst viele von den Scholastikern älterer und neuester Zeit, trotz ihrer sonstigen Unterwerfung unter die Thomistische Scholastik, doch den intellectus agens als unnütze und verwirrende Belastung der Erkenntnisslehre fallen liessen — während allerdings Andere noch jetzt mit Strenge daran festhalten. — Nicht minder unklar ist die scholastische Lehre in Bezug auf die species intelligibiles. Sie sollen wohl die εἴδη des Aristoteles sein und durch den Intellect soll das τί ἦν εἶναι (und καθόλου?), das begriffliche Wesen bestimmt werden. Nach der Darstellung scheint es, als ob diese species intelligibiles in den Dingen und ihren Abbildern, den phantasmata verborgen wären und erst durch das Licht des Intellects zum Vorschein kämen. Sie sind also noch richtige Platon'sche Ideen, die fix und fertig, aber ohne eigentliche lebendige Kraft und Wirksamkeit in den Dingen stecken, denselben gleichsam innerlich angethan, wie die Form dem Stoffe der Statue äusserlich angebildet ist, ohne für sich weiter wirken zu können. Wir haben gesehen, dass auch die Aristotelische Auffassung selbst noch an diesem Mangel leidet, und dass sie in der That noch mehr Platonisch ist, als es zunächst

scheint. Unklar ist auch diess, was die species intelligibiles eigentlich seien, ob nur das begriffliche Wesen der Einzeldinge nach Arten und Gattungen, oder auch abstracte Eigenschaften, das Allgemeine, das verschiedenen Dingen eigen sein kann, demnach auch allgemeine Verhältnisse und Thätigkeiten — die doch wohl nicht als Ideen oder species intelligibiles bezeichnet werden können! Nicht blos unklar, sondern geradezu unrichtig ist dann auch die Weise bestimmt, wie die Erkenntniss dieser species intelligibiles stattfindet. Es soll diess durch Beleuchtung geschehen, wodurch das Wesen erscheine und vom intellectus possibilis in abstracter Form aufgenommen werde. Wer die Art der wissenschaftlichen Forschung und Entdeckungen kennt, der weiss, wie wenig eine solche Auffassung dem wirklichen Sachverhalt entspricht; weiss, wie wenig mit dem blossen Hinleuchten des Verstandeslichtes und mit blosser Abstraction gethan sei, dass vielmehr lange, mühsame Beobachtung und Experimente (wo möglich) nothwendig sind, um das Wesen der Einzeldinge und ganzer Complexe von Dingen und Verhältnissen zu erkennen. Die scholastische Ansicht geht von der Meinung aus, das ganze Dasein sei nur ein Complex von starren Ideen (species intelligibiles), die in materielle Formen eingehüllt seien und da nur aufgezeigt, aus der Umhüllung hervorgezogen zu werden brauchen im Erkenntnissprocesse. Aber die Natur ist vielmehr unendliches Leben und Wirken, sich bildend und umbildend, in welcher nichts beharrend ist als die allgemeine und sich beständig differenzirende oder vielmehr producirende Gestaltungsmacht und die allgemeinen Gesetze oder wirkenden Kräfte. Endlich auch in Bezug auf den armen intellectus possibilis sind die Ansichten der Scholastiker verschieden. — Die Einen fassen ihn blos als tabula rasa, in qua nihil est scriptum, als leere Tafel oder als Gefäss zum Aufnehmen — wobei ganz unklar bleibt, was er denn eigentlich seinem Wesen nach sei, ob

vielleicht doch wenigstens das Bewusstsein oder Bewusstseiende oder auch dieses nicht! Andere setzen ihn geradezu als einerlei mit der Phantasie, so dass er seinen Namen mit Unrecht trägt. Noch Andere endlich haben ihn dagegen zum eigentlichen, einzigen Intellect erhoben, indem sie den intellectus agens ganz beseitigten.

Unter diesen Umständen, bei solcher Unsicherheit und Unklarheit der Scholastik bezüglich der menschlichen Erkenntnisskraft und -Thätigkeit, darf es sicher nicht wundernehmen und nicht für überflüssig gehalten werden, dass in der neueren Philosphie so viele Versuche gemacht wurden, diese fundamentale Fähigkeit und Thätigkeit des menschlichen Geistes genauer zu erforschen und eine richtigere und klarere Einsicht in das Wesen der menschlichen Erkenntniss zu erlangen. Und da das Problem auch jetzt noch keineswegs zur vollen Lösung gebracht ist, so sind fernere Versuche in dieser Beziehung nicht bloss zulässig, sondern geboten. So wurde auch ein Versuch dieser Art gewagt, indem die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses, und also auch der psychischen und insbesondere der erkennenden Thätigkeit des menschlichen Geistes aufgefasst und in ihrer Bethätigung und Entwicklung dargestellt wurde. [1]) Es wurde dabei nicht bloss die Bethätigung des Verstandes im Erkennen, sondern die Entstehung, die Genesis dieses Verstandes selbst zu erklären versucht. Aus zwei Momenten constituirt sich derselbe und die Erkenntnisskraft überhaupt: Aus der bildenden Potenz, dem Bildungsprincip oder der Phantasie einerseits und den wirkenden allgemeinen Gesetzen andererseits. Das eine Mo-

---

[1]) Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses München. Th. Ackermann 1877, und: Monaden und Weltphantasie. München Th. Ackermann. 1879. In Beziehung darauf auch: „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's". München Theod. Ackermann. 1879.

ment ist das eigentlich Subjective am menschlichen Geiste, das Andere dagegen das Allgemeine und Objective, das was der erkennenden Natur und Thätigkeit den Charakter der Allgemeingültigkeit und Objectivität verleiht. Die objectiven, real wirkenden Gesetze werden lebendig durch Vermählung mit dem Gestaltungsprincip und es bildet sich ein bestimmtes, centrales, beharrendes Wesen des menschlichen Geistes, wodurch dieser im Stande ist, die Dinge im Strome des Werdens zu erfassen, gleichsam zum Stehen zu bringen [1]) und nach ihrem wahren Wesen zu betrachten und für die Erkenntniss zu bestimmen. Um das Wesen der Dinge in allgemeine Begriffe zu fassen und den Zusammenhang und das Verhältniss derselben zu einander zu bestimmen, genügt es, dass einerseits ein bildendes Princip (Phantasie) wirksam sei, andererseits aber die allgemeinen, beharrenden Gesetze oder Normen bei der Bestimmung zur Anwendung gebracht werden. So ist der menschliche Intellect durch Vermittlung der Phantasie aus dem objectiven, realen Intelligiblen entstanden und hat sich als bewusster menschlicher Verstand constituirt; und hinwiederum kann durch diesen subjectiven Intellect das objective Intelligible erfasst werden. So dass, wie auch Aristoteles behauptet, sich erkennend der νοῦς alles Intelligible gewissermassen erkennt, und in der Erkenntniss von diesem wieder sein eigenes Wesen erfasst.

---

[1]) Aristoteles selbst bringt das Wort ἐπιστήμη mit Stehenbleiben in Beziehung und er vergleicht das Entstehen der allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung mit dem zum Stehen-kommen eines aus der Schlacht fliehenden Heeres. Phys. 247: τῷ ἠρεμῆσαι καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρόνειν λέγομεν und τῷ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρόνιμόν τι γίνεται καὶ ἐπιστῆμον. Anal. post. 100a. Auch das deutsche Wort „Verstand" deutet Aehnliches an, wofern es von verstân — Sich hemmend in den Weg stellen oder zum Stehen bringen — abgeleitet werden kann. Dieser Verstand ist eben dadurch fähig „was in schwankender Erscheinung schwebt zu befestigen in dauernden Gedanken."



DIE

PHANTASIE

ALS

GRUNDPRINCIP DES WELTPROCESSES

VON

J. FROHSCHAMMER
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN.
THEODOR ACKERMANN.
1877.

Preis 11 Mark.

Das Werk (XXIV 575 S.) ist in 3 Bücher getheilt: das erste behandelt „die Phantasie als subjectives Seelenvermögen, ihre Bethätigung besonders in der menschlichen Erkenntniss und ihren principiellen und objectiven Charakter". Das zweite Buch stellt „die objective Phantasie dar und ihre Entwicklung zur subjectiven (Seele) im Naturprocesse"; das dritte Buch zeigt „die Entwicklung der subjectiven oder Subject gewordenen Phantasie (Seele) zum selbstbewussten Geiste, zur menschlichen Persönlichkeit".

Urtheile der Presse über dieses Werk:

Die Deutsche Zeitung (Wien) v. 12. Jan. 1777 sagt: . . . „Das Buch kann in jeder Beziehung als hochinteressant empfohlen werden. Zunächst ob seines aus den Zeiten des letzten vatikanischen Concils berühmten Autors, sodann durch seine musterhafte Schreibweise und endlich (sit venia verbo) durch das Paradoxe seiner Aufgabe, welche selbstverständlich im Rahmen des Buches nicht erfüllt wird, das aber dennoch eine Menge lesenswerther, theilweise bedeutsamer Ausführungen enthält. Obschon das Ganze sich streng an die wissenschaftlichen Formen hält, dürfte es doch einen weiteren Leserkreis als die eigentlichen Fachkreise finden."

Die Deutsche Allgemeine Zeitung (Leipzig) Nr. 66 von 1876 bemerkt: . . . „Das Werk, welches unbedingt als Epoche machend auf dem Gebiete der neuesten Philosophie begrüsst werden darf, zerfällt in drei Hauptbücher, wovon das erste die Phantasie als subjectives Seelenvermögen u. s. w.

Das Frankfurter Journal Nr. 322 von 1876 . . . „Unsere wissbegierigen (auch die gleich dem Referenten, nicht zu den philosophischen Fachgelehrten gehörenden) Leser muntern wir auf, aus dem Werke selbst sich ein Urtheil zu bilden sowohl über die Grund-Anschauung und Beweisführung des Verfassers an sich wie über eigene Zustimmung oder deren Gegentheil. Zeit und Mühe wird sich ihnen reichlich lohnen! Selbst Ketzer-Richter — theologische wie auch wissenschaftliche — werden anerkennen, dass Frohschammer die Wahrheit redlich sucht und ein überaus feiner Denker ist. Kenner der philosophischen Systeme aller Zeiten, hat er auch die Fortschritte der allgewaltigen Naturwissenschaft in unserer Zeit aufmerksam verfolgt. Von den meisten seiner Fachgenossen zeichnet ihn der ästhetische und poetische Sinn aus, der — namentlich in diesem Buche — auch durch die Prosa der vorsichtig und scharfsichtig vorschreitenden Forschung hervorleuchtet. Schliesslich machen wir noch auf die Bedeutung des Werkes für die Psychologie aufmerksam."

Die Neue freie Presse (Abendbl. 2. Dezember 1876) äussert sich: „Der Inhalt dieses gedankenreichen Buches ist schwer in wenigen Zeilen anzudeuten. Wenn man sagen wollte, Frohschammer

bekenne sich inmitten der heutigen Strömungen der Philosophie als entschiedener Monist, so würde man wenig gethan haben, um seinem Werke gerecht zu werden. Mit einer Nomenclatur ist hier überhaupt nichts bewirkt. Fr. stellt die Phantasie als das Gestaltende in dem Leben der Individuen nicht minder als in demjenigen des Weltganzen hin; sie ist ihm der Gegensatz zu dem mechanischen Werden der Materialisten einerseits und zur ideologischen Aeusserlichkeit Gottes andererseits. Fr. erkennt die Phantasie als die Einheit und Gesetzmässigkeit im Organismus des Weltganzen wie des Einzelmenschen und sie ist es, aus der sich alle einzelnen Kräfte und Erscheinungen entwickeln. Fachmänner werden zu beurtheilen haben, in wieweit Fr. eine Grundlegung zu einem neuen System gelungen ist. Aber auch Laien werden an dem redlichen Wahrheitseifer des Verfassers Gefallen finden, der überdiess neben einer umfassenden Belesenheit auch einer Schreibweise sich rühmen darf, welche in dieser Einfachheit und Leichtverständlichkeit sonst nicht bei Seinesgleichen gefunden zu werden pflegt."

Die Grazer Tagespost Nr. 60. 1877. „Ein sehr beachtenswerthes Buch. Es präsentirt sich als ein neues philosophisches System und zwingt auch denjenigen Lesern Achtung ab, die sich mit dem Kernpunkte dieses neuen Systems nicht einverstanden erklären können, — Achtung desshalb, weil Prof. Fr. das Wesen der subjectiven Phantasie mit einer solchen Gründlichkeit und Vielseitigkeit durchforscht hat, dass dieser Theil seiner Untersuchungen einen bleibenden Gewinn für die Wissenschaft darstellt. Von tadelloser Klarheit und Ueberzeugungskraft sind auch jene Abschnitte des Buches, in welchen Fr. die Rolle kennzeichnet, welche die Phantasie in älteren, jungen und jüngsten philos. Systemen gespielt hat". . .

Die Zeitschrift Europa (1876 Nr. 51) sagt: . . „Der Verfasser, dessen Name in unserer philos. Literatur einen so guten Klang hat, stellt sich die Aufgabe Wesen und Bedeutung dieses Princips zu erforschen und die Phantasie als das eigentliche Grundprincip alles Bildens und Wirkens in Natur und Geschichte aufzufassen und sie hinwiederum auch als Erkenntniss- und Erklärungsprincip vor Allem geltend zu machen. . . Bei der Bedeutung des hier so

scharfsinnig behandelten Problems seien alle philosophischen und selbstdenkenden Kreise darauf aufmerksam gemacht"...

Die Augsb. Allg. Zeitung Nr. 352 Beil. 1876. Daselbst heisst es: . . . „Wir schliessen unser Referat, in welchem wir nur die Hauptgedanken dieses gedanken- und ideenreichen Werkes kurz hervorheben konnten, in der Hoffnung, dass nach Vollendung des Ganzen abermals Gelegenheit gegeben werden wird, auf sie zurückzukommen, um die Bedeutung dieses Werkes für die Lösung der wissenschaftlichen und praktischen Fragen für die Gegenwart bestimmter zu charakterisiren. So viel erhellt schon aus dem Mitgetheilten, dass das Werk einen vermittelnden Standpunkt zwischen den Gegensätzen unserer Zeitrichtungen einnimmt und verständigend und versöhnend zu wirken sucht, und dass am wenigsten die Theologen, wenn sie sich eine geistige Einwirkung auf unsere Zeit zu erhalten suchen, Ursache haben, dieses Werk zu ignoriren oder zu desavouiren."

Der Nürnberg. Correspondent 1877 Nr. 20. . . „Fr. hat ein neues philosophisches Princip aufgestellt zur einheitlichen Erklärung der verschiedenen Formen des Daseins; im vorliegenden Werke stehen wir einer ganz neuen, in sich abgerundeten Welt-Anschauung gegenüber, die der Verfasser mit bewundernswerther Klarheit und Energie aus dem Grundprincip ableitet."

Die neue Hannover'sche Zeitung 1877 Nr. 11 bemerkt unter Anderm: . . . „Die Theorie E. v. Hartmann's, nach der Alles aus dem „Unbewussten" entstanden sei, findet ebenso ihre gründliche Widerlegung, wie die Schopenhauer's, wornach der „Wille" das Urprincip gewesen und die Welt im Grunde nichts sei als Vorstellung des dunklen „Willens". Frohschammer ist nicht nur ein gewandter Dialektiker, sondern auch ein stilfertiger Schriftsteller. Er weiss seine Gedanken so darzustellen, dass sie jeder Gebildete verstehen kann und ist dadurch vorzüglich geeignet, in grösseren Kreisen wirksame philosophische Anregung zu geben."

Die Weser Zeitung Beil. v. 1. April 1877 schliesst einen längeren Artikel: „Bei dem Stande der aus der alten Bahn der abstracten Speculation namentlich durch den Einfluss der Naturwissenschaften geleiteten philosophischen Frage halten wir es vollständig gerechtfertigt zur Erklärung des Weltdaseins einen Versuch mit einem ganz neuen Elemente zu wagen, der seine Legitimation in der Thatsache findet, dass derselbe ein erfahrungsmässiger, bedeutungsvoller Factor in dem Seelenleben des Menschen ist und es nur dankbar aufgenommen werden kann, wenn eine geheimnissvolle, räthselhafte Seite unseres geistigen Wesens in das Licht wissenschaftlicher Behandlung tritt." —

Die Jenaische Literaturzeitung 1877 Nr. 8. . . „Zunächst hebe ich hervor, dass ich die wissenschaftliche, überhaupt ächt philosophische Gesinnung des Verfassers sehr hochschätze und mit dem Geiste, der seine Schriften durchweht, im Wesentlichen sympathisiere, insofern als er die idealen Interessen der Menschennatur in edler Weise und warm vertritt. Ferner ist es selbstverständlich, dass, wenn man auch die vom Verfasser als Grundwahrheiten seiner Weltauffassung aufgestellten Sätze und das Verfahren, dieselben als solche darzuthun, nicht acceptirt, dabei doch das viele Vortreffliche, woran es in dem umfangreichen Werke eines so gelehrten und geistreichen Verfassers nicht fehlen kann, nicht braucht übersehen zu sein."

Zarncke's Liter. Centralblatt 1878 Nr. 20. . . „Diese Proben mögen als Beleg dienen für die leidenschaftlose, objective Behandlung des schwierigen Thema's, welches bisher im Ganzen noch sehr wenig Beachtung gefunden hat. So füllt das Buch eine Lücke der psychologischen und erkenntnisstheoretischen Forschung aus. . . Die ganze Anlage erinnert einigermassen an die „Philosophie des Unbewussten" wie ja auch „Phantasie" und „Unbewusstes" nicht allzuweit auseinander gehen."

Die Rheinischen Blätter für Erziehung und Unterricht VI. 1877 (Nov.—Dez.) . . . Frohschammer blickt ebensogut wie Schopenhauer hinein in unser inneres Leben, um „das Ding an sich" d. h. jenes Mehr, von dem wir redeten, zu finden. Die Natur ist fort-

währende Gestaltung und Wiedergestaltung, ein stetes Entstehen und Vergehen, ein Handeln und sich Verwandeln. Nur ein Wahnsinniger könnte daran zweifeln. Was aber in uns schafft und gestaltet, das ist die Phantasie, und da wir als die höchste Frucht der Naturentwicklung, so weit wir sie überschauen, zu betrachten sind, so wird auch wohl in der Wurzel unseres Daseins dasselbe schaffend walten, was wir in uns als das eigentlich Schöpferische empfinden. Es gibt also nach Fr. eine subjective und objective Phantasie. . . Fr. A. Lange nennt jedes philosophische System ein „Gedicht in Begriffen". Mag er Recht haben! Wenn die Gedichte nur lehrreich und erhebend sind. Und diese Eigenschaften müssen der Frohschammer'schen Arbeit in hohem Masse zugesprochen werden. Leicht wäre es zu zeigen, wie durch die Frohschammer'sche Anschauung die Pädagogik ein unerwartet sicheres und ergiebiges Fundament, wie namentlich die Fröbel'sche Erziehungsweise durch Frohschammer'sche Gedanken eine tiefsinnige Begründung erhält."

Die Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung Beiblatt: Anzeiger für die neueste pädagogische Literatur 1878 Nr. 11 schliesst das Referat über den Inhalt des Werkes mit den Worten: „Die bedeutende Stellung, welche der Verfasser der Phantasie nach ihrer productiven und reproductiven Seite im Weltprocess einräumt, ist mit Schärfe und Sorgfalt nachgewiesen. Auch fehlt es dem Werke nicht an treffend gewählten Beispielen; überhaupt zeichnet sich die ganze Arbeit durch Schärfe und doch Einfachheit der Diction aus."

Die Literarische Correspondenz Bd. IV. Nr. 39. „Der geistvolle Verfasser der Gegenschrift gegen David Strauss: „Das neue Wissen und der neue Glaube" bietet in dem vorliegenden umfangreichen Buche den Versuch, die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses aufzuzeigen. Findet sich auch Manches darin, was ein wenig phantastisch klingt, wie bei solchem Unternehmen wohl kaum zu vermeiden war, so können wir dasselbe doch unsern Lesern wegen der Reichhaltigkeit des Gedankenstoffes und der Klarheit der Form zur Lectüre empfehlen. Vor Allem hat der Standpunkt des Verf. unsern Beifall. Bei vollkommer Beherrschung der naturwissenschaftlichen Kenntnisse, welche

heutzutage für ein erfolgreiches Philosophiren unumgänglich sind, hat sich Frohschammer doch kritischen Sinn genug gewahrt, um die Schwächen der verbreiteten rein mechanistischen Erkenntnisstheorie zu erkennen“. . .

Im **„Ausland“** (Nr. 25. 1879) sagt ein Recensent unter Anderm Folgendes: . . . „Wer die mit Kant antiquirte (?) sog. „Ontologie“ noch immer als Muster hinstellt und sich von der sog. „reinen“ Metaphysik nicht losmachen kann, dessen Blick wird gegenwärtig vorzugsweise hingeleitet sein auf Hartmann und Frohschammer, als die gegenwärtig lebenden höchsten Repräsentanten dieser Weltanschauung. Wägt man die ontologisch-metaphysischen Systeme beider aber wieder ihrem philosophischen Werthe nach gegen einander ab, so sinkt die Wage ein wenig zu Gunsten Frohschammers“.

Im **Salzburger Volksblatt** (Sept. 1879) schliesst eine Besprechung der Schrift d. Verf. „Ueber die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kant's und Spinoza's“ mit den Worten: „Wir wünschen den genannten Schriften die möglichste Verbreitung und erfolgreichste Anerkennung, welche hinwieder zu dem Wunsche berechtigt, Prof. Fr. möchte seinem grösseren Werke „Ueber die Phantasie als Grundprincip“ in nicht zu ferner Zeit auch den zweiten Theil folgen lassen. Wir hatten Gelegenheit über den ersten Theil dieses Werkes die gänzlich unpartheiische Meinung eines hervorragenden Gelehrten Oesterreichs zu hören und zum Schlusse wiederholen wir dessen gewichtige Worte: „Frohschammer's Werk: „Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses“ ist ein eminent genialer Gedanke und die Durchführung desselben eine bewunderungswürdige“.

In diesem und ähnlichem Sinne haben sich — mit geringfügigen Ausnahmen — bereits mehr als ein halbes Hundert Stimmen in den Blättern über dieses Werk geäussert. Darunter befinden sich auch die bedeutendsten Fachzeitschriften des Auslandes: Filosofia delle scuole italiane (Rom), Rivista Europea (Florenz), Revue critique

(Paris), Mind, Saturday Review (London), Westminster Review (Jan. 1877,) Journal of speculative Philosophy (St. Louis) etc.

Monaden und Weltphantasie.

Von demselben Verfasser in gleichem Verlage. 1879.

Preis 3 Mk. 60 Pf.

Diese Schrift (X. 181 S.) gibt im ersten Theile eine übersichtliche Darstellung des Hauptinhalts des vorgenannten grösseren Werkes und sucht Missverständnissen und Einwendungen zu begegnen; im zweiten Theile setzt sich der Verfasser mit jenen philosoph. Systemen auseinander, welche als Urprincipien oder letzte Gründe des Weltgeschehens und aller Gestaltungen sogen. Monaden in verschiedenen Modifikationen annehmen. Die Grundlage der philos. Weltauffassungen von Leibniz, Herbart und mehrerer neuester Philosophen (J. G. Fichte, Carriere, Ulrici) werden dargestellt und gewürdigt und ebenso die denselben sich annähernden Hypothesen einiger neuester Naturforscher (Preyer, Nägeli, Häckel und Zöllner).

Von demselben Verfasser 1879.

Ueber

die Bedeutung der Einbildungskraft

in der

Philosophie Kant's und Spinoza's.

Preis 3 Mk. 60 Pf.

ÜBER DIE PRINCIPIEN

DER

ARISTOTELISCHEN PHILOSOPHIE

UND DIE

BEDEUTUNG DER PHANTASIE IN DERSELBEN

VON

J. FROHSCHAMMER

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN MÜNCHEN.

MÜNCHEN 1881.

A D O L F A C K E R M A N N.

HOFBUCHHANDLUNG, MAXIMILIANSSTRASSE 2

[illegible]
نمرة ١٨

